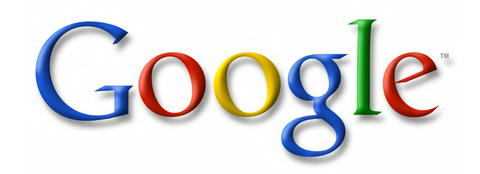




Zeitschrift

für

Theologie,

in Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Geheimen Rath Dr. Hug, geistl. Rath Dr. Werk,
geistl. Rath Dr. v. Hirscher, geistlichen Rath
Dr. Staudenmaier, Dr. Vogel, Dr. Schleyer
und Dr. Maier,

Professoren der theologischen Facultät der Universität Freiburg
im Breisgau.

Neunter Band.

Freiburg,

Druck und Verlag der Fr. Wagner'schen Buchhandlung.
(In Commission der Gerold'schen Buchhandlung in Wien.)

1843.

I.

Abhandlungen.

1.

Gutachten über das Leben Jesu von Dr. Strauß.

(Fortsetzung.)

Entwicklung des Verhältnisses Jesu zu seinen Feinden.

(§. 115. S. 398—405.)

§. 76. Der Herr Verfasser verspricht uns in der Aufschrift eine Entwicklung, die ich nicht finde: ich sehe nur einen fortgesetzten Versuch, durch Verwickelungen der Meinung Eingang zu verschaffen, Jesu habe die Frist seines Lebens und Wirkens dem Zufall heimgestellt, und Zeit und Ort und die Art seines Todes nicht gewußt, viel weniger selbst gewählt; sondern unbedachtsam durch einen Zusammenlauf von Zufälligkeiten so getroffen wie ein Mann, dem es zu einem gewagten Unternehmen an gemeiner Klugheit und Voraussicht mangelt. Ich habe mir daher die Aufgabe höher gestellt und das Gesammte seiner Verhältnisse während des Lehramtes in kurzen Andeutungen übersichtlich darzulegen vorgenommen.

Im 1sten Th. des Gutachtens §. 40 S. 144, 45. §. 42 S. 156, 57. wurde bereits der Wahn getilgt, als habe der Erlöser unüberlegt, wo er das Lehramt eröffnete, Kapernaum zu seinem Standpuncte erlesen, einen Ort, der wie kein anderer für seine Sicherheit die nöthige Bürgschaft bot, und noch dazu den Besuch verschiedener Landestheile zur Ausbreitung der Lehre durch die Seefahrt erleichterte. Auch das muß man in Anschlag bringen, daß er in dieser Stellung die Grenzen seines Wirkens erweiterte, durch seine Thaten und Lehren unter den Heiden des tyrischen und sidonischen Gebietes im Nordwesten und östlich unter denen der Dekapolitanstädte Aufsehen erregte, und somit den Aposteln nach seinem Hintritte den Weg anbahnte, dort Gläubige zu sammeln.

Der eigentliche Sitz seiner Lehre wurde Galiläa. Hier traf er ein weniger von Pharisäern und Legisten durchwühltes, im Ganzen ein williges Volk. Er durchwanderte die Synagogen, und wurde gerne gehört: in keiner derselben begegnete er einen Anlauf ungestümmer Abneigung als in Nazaret.

Oefter aber hielt er Vorträge unter freiem Himmel zu den herbeiströmenden Schaaren, die wohl auch auf vier und auf fünftausend Menschen anwuchsen; ihn einmal selbst drei Tage lang begleiteten. Bei solchen Gelegenheiten verkündete er seine reinen und erhabenen Lebensgrundsätze, bald in gemeiner bald in bildlicher Rede, oder trug in Gleichnißreden die Lehre vom himmlischen Reiche vor. In dem römisch beherrschten Judäa würde der öftere Zusammlauf großer Volkshaufen nicht geduldet, und auch vom hohen Rathe durch sein Einschreiten bei der Staatsgewalt gehindert worden sein; in den Tetrarchien des Herodes und Philippus bewegte sich das Volk freier, wodurch es dem Erlöser thunlich wurde ins Große zu wirken, und Worte der Unterweisung an gedrängte Schaaren zu richten.

Eben so war in Galiläa der Schauplatz seiner Wunder und Heilungen. Judäa hatte sich derselben nicht gleichmäßig zu erfreuen, weil er es nur durchwanderte, um nach Jeru=

salem zu gelangen: einige wenige sah die Hauptstadt, indem der Herr lediglich an festlichen Tagen darin verweilte.

Galiläa hatte seine Pharisäer und Gesetzforscher; aber häufiger sammelten sie sich um den Mittelpunkt der religiösen Macht und den Sitz der großen Schulen streitseligen Unverstandes. Von daher, von Jerusalem, durchstreiften sie auch das Oberland, wohl nicht allein um ihre Mitbrüder zu besuchen, sondern den Stand der Dinge zu beobachten. Matth. XV. 1. Mark. VII. 1. Luk. V. 17. Die galiläischen Pharisäer und Schriftkundige gaben indessen jenen nichts nach am guten Willen, Jesu zu verderben; Matth. XII. 14. Mark. III. 6. aber sie waren zu unmächtig, ihren Wunsch zu verwirklichen, indem das Volk Jesu schützte. Sie hatten nur zwei Wege ihre Absicht zu erreichen, eine käufliche Mörderhand zu finden, oder den Herodes zu einem Gewaltstreich zu stimmen, dergleichen er am Täufer verübt hat.

Mächtiger waren die Pharisäer und Schriftlehrer in Judäa: mehrere von ihnen saßen im Collegium des hohen Rathes, der obersten Behörde in Religionsangelegenheiten, welche mit Ansehen und Strafgewalt bekleidet zugleich über große Geldmittel verfügen konnte, ihre Absichten durchzusetzen. Durch Männer dieser Secte wirkte der hohe Rath im Lande, welcher sie schützte, und dem sie hinwiderum als Schutzwache dienten.

Unter diesen Verhältnissen war die Stimmung der galiläischen Bevölkerung eine andere als die der Judäer. Diese, durch eine Menge scheinfrommer Hetzer und Rathgeber durchgährt, und fleißig bearbeitet, mißbraucht zu werden, standen ihnen allerwegs zu Dienste.

So unheimlich es sich in diesen Umgebungen lebte, und so gering auch die Aussicht war, unter den Judäern viele Bekenner zu gewinnen, konnte dennoch der Erlöser sein Wirken und Lehren Judäa und seiner Hauptstadt nicht entziehen, und sich einseitig auf Galiläa beschränken. Zu Jerusalem an den Festen traf er, was er suchte, eine Menge Menschen,

welche in Heerhaufen aus allen Ländern von Vorderasien und auf Ostern und Pfingsten auch aus Mittelasien, Europa, Afrika und den Inseln sich sammelten. Manche aus ihnen brachten den Ruhm Jesu ins Vaterland zurück, gleichsam als Vorläufer der künftigen Glaubensboten.

Die Parthei der Sadducäer und Herodianer war nicht abgeneigt, Jesu zu schaden; sie hatten aber bei weitem den Einfluß nicht, etwas gegen ihn mit Erfolg zu unternehmen. Wir haben also vornehmlich die Stellung Jesu den Pharisäern gegenüber ins Auge zu fassen, um sein Betragen gegen sie, und das Bewußtsein wahrzunehmen, mit welchen er sein Schicksal leitete.

Nichts vertrug sich weniger mit der Religion Jesu als die Frömmigkeit der Pharisäer, die wie ein schmucker Anstrich an der Oberfläche haftete, indeß im Innern gewissenlose Selbstsucht kaum einen höhern Gedanken, ein edleres Gefühl aufkeimen, dagegen den Anregungen zu jedem Frevel freies Spiel ließ. Zwischen ihnen und Jesu konnte nie Friede werden: das Volk war dem Guten desto näher, wie weniger es ihren Meinungen und ihrer Mummerei hold war.

Unter die Menge kosmetischer Mittel, die erheuchelte Strengheit des Lebens auswärts gleißen zu machen, gehörten die vielfältigen Waschungen der Hände, der Füße, des Leibes, der Speisegeschirre, Trinkgefäße und anderer Geräthe, wovon der Erlöser die Ungebühr nach Verdienst rügte, die innere Reinheit empfahl, und den Schmutz und Unflat pharisäischer Denkart der Verachtung blosstellte.

Diese heiligen Leute, die ohne Versündigung mit ihrem Gewande nicht anstreifen durften am Kleide eines Bauern [1]), mußten sehen, daß der neue Religionslehrer mit Sündern und Zöllnern umgieng, und sich ihre Tischgenossenschaft gefallen ließ.

1) : בגדי עם הארץ מדרס לפרושין Mischnah, Tract. Chagiga. c. 2. n. 7.

Vornehmlich aber wurde ihr Eifer angeregt durch die Heilungen, die Jesu am Sabbath vornahm. Mochte er in den Synagogen Unglückliche treffen, die seiner Hilfe bedurften, oder mochten sie ihm sonst irgendwo dargebracht werden, so verschob er sie niemal von einem Sabbath auf den folgenden Tag. Das war ein Gräuel in den Augen der Gesetzkundigen, welche, was man am Sabbath thun darf oder nicht, mit lächerlicher Spitzfindigkeit vollen Ernstes durchzankten: ob es erlaubt sei, am Sabbath das Licht zu putzen, oder der verglimmenden Lampe Oel zuzugießen? Aber was sage ich: welch eine Unzahl von Alfanzereien ließe sich über diesen Gegenstand aus der Mischnah, den Gemaren und den Thosaphthoth aufsammeln, wenn Jemand Lust hätte, sie zu lesen?

In diesen Dingen, wie wir sie aufgezählt haben, traten zwar die Gegensätze am auffallendsten heraus, aber es galt im Grunde die Gesammtheit der pharisäischen Lehrmeinungen gegenüber der Lehre Jesu, also zwar daß beide nicht neben einander bestehen konnten, und wie die eine siegte, die andere fallen mußte. Eben so trübe waren die Aussichten für die Häupter und Inhaber der religiösen Macht, die, wenn Jesu als Messias anerkannt wurde, das Erlöschen ihrer Herrlichkeit zu befürchten hatten.

So viel im Allgemeinen von den Verhältnissen Jesu zu beiden Landschaften Galiläa und Judäa und zu seinen Feinden; wir begleiten ihn nun auf seinen Zügen, so weit es nöthig ist, um uns zu verständigen, ob Jesu sich der Führung des Zufalles überlassen, oder die Verhältnisse so beherrscht habe, daß der Gang seines Schicksales, wie er ihn wollte, sich daraus ergab?

Bei seinem ersten öffentlichen Auftreten am Pascha zu Jerusalem hielten sich die Vornehmen und Gelehrten ruhig. Joh. II. 13. f. Sie waren nicht unmittelbar berührt, und konnten abwarten was aus dieser Geschichte werden wolle.

Hierauf bezog Jesu seine neue Wohnung zu Kapernaum,

und heilte am Sabbath in der Synagoge einen Dämonischen. Mark. I. 12. Luk. IV. 31. f. Die That erregte Bewunderung, Niemand machte Einsprache. Nicht lange nachher wurde zu Kapernaum ein Paralytischer am Sabbath in Gegenwart vieler Pharisäer aus Galiläa, Judäa und Jerusalem von seinem Uebel befreit mit den Worten: deine Sünden sind dir erlassen. Sie ärgerten sich über die Worte; Jesu belehrte sie einfach von seiner Macht, Sünden zu erlassen, Mark. II. 1. f. Luk. V. 17. f. und von keiner Seite kam es zu einer Heftigkeit. Die Verstöße gegen den Sabbath häuften sich aber, so daß den Pharisäern die Geduld ausgieng. Am Sabbath erschien in der Synagoge ein Mann mit verdorrter Hand, und wurde geheilet. Das war zu viel: sie berathschlagten, wie sie Jesu verderben möchten. Matth. XII. 14. Mark. III. 6. Luk. VI. 7 und 11.

Der zweite Festbesuch zu Jerusalem lief nicht so ruhig ab, wie der erste. Der Kranke am Teiche Bethchesda wurde von Jesu des Uebels entledigt; aber wieder am Sabbath. Darüber entrüsteten sich die Judäer, und hatten Lust den Herrn zu ermorden; denn nach dem Gesetze stand der Tod auf der Entheiligung des Sabbath. Da sie unter den Römern das Recht verloren hatten, mit dem Tode zu bestrafen, entschädigten sie sich auch wohl dafür durch meuterischen Todschlag. Der Erlöser berief sich auf seine göttliche Macht und auf die vom Vater empfangene Sendung: da er Gott seinen Vater nannte, wuchs ihre Mordlust. Joh. V. 16, 17, 18. Zusehends fing in beiden Ländern seine Lage an bedenklich zu werden. Er suchte Galiläa wieder auf. Waren ihm gleichwohl dort die Pharisäer nicht gut, so war ihm doch das Volk ergeben. Nach der Brotaustheilung unter die Fünftausende mußte er den Schaaren ausweichen, damit sie sich nicht seiner bemächtigten, um ihn zum Könige auszurufen. Joh. VI. 15. Die von Jerusalem aber, Pharisäer und Schriftdeuter, folgten ihm auch nach Galiläa, um sein Beginnen zu beobachten. Und als sie weiter nichts zu tadeln fanden,

machten sie ihm Vorwürfe, daß er seinen Jüngern verstatte, die Reinigkeitsgebote zu mißachten. Die Antwort, die ihnen entgegen ward, fiel zu ihrer Schande aus, und was der Herr zur umstehenden Menge über die Thorheit dieser Satzungen sprach, vollendete die Beschämung. Matth. XV. 1—23. Mark. VII. 1—22. Jesu verließ sie, und begab sich in die Angrenzungen von Tyrus und Sidon.

Nach mehrern Vorgängen nahte wieder ein Fest. Es war das vierte, und die Hälfte seiner Laufbahn als Lehrer war zurückgelegt; die Gefahren mehrten sich: das erste Mal redete der Herr ohne Bilder von seinem nahen Tode, den er zu Jerusalem erdulden müsse, Matth. XVI. 21. Mark. VIII. 31. Luk. IX. 22, und nach einigen Tagen wiederholte er die nemliche Rede. Matth. XVII. 22, 23. Mark. IX. 31. Luk. IX. 44. Sein Aufenthalt in Galiläa, wo er sich nimmer sicher dünkte, Mark. IX. 30, hatte sechs Monate eingenommen bis zum Feste der Laubhütten, wovon wir jetzt reden. In Galiläa nicht sicher, und am letzthin besuchten Feste zu Jerusalem mit dem Tode bedroht, schien es an der Zeit zu sein, sich ins Ausland zu retten, wenn nicht sein Entschluß feststand, im Vaterland als ein Opfer des Berufes zu fallen.

Dieses Mal vermied er die Festkaravanen, und machte die Reise einige Tage später und im Stillen, Joh. VII. 10, vermuthlich um Nachstellungen auszuweichen. Man vermißte ihn in der heiligen Stadt: die Stimmen des Volkes waren getheilt: Einige schalten, Andere erhoben ihn, doch mit Zurückhaltung, weil sie die Judäer fürchteten. Joh. VII. 11, 12, 13. Unverhofft trat er in der Mitte des Festes lehrend auf, ward bewundert, und erklärte, er trage nicht seine Lehre vor, sondern dessen, der ihn gesandt hat; machte ihnen Vorwürfe, daß sie ihn zu tödten suchen, und rechtfertigte seine Heilungen am Sabbath. Einige aus Jerusalem gestanden, daß man ihm nach dem Leben strebe, und daß er dennoch fortfahre mit Offenheit zu sprechen: er könnte wohl der Messias sein. Hingegen wollten andere ihn ergreifen; doch hatte keiner den

Muth, Hand an ihn zu legen. Die Pharisäer gewahrten eine Bewegung unter der Menge, und sie und die Hochpriester schickten Diener, um ihn festzunehmen. Umsonst; des folgenden Tages fuhr Jesu fort, zu lehren: die Verschiedenheit der öffentlichen Stimmung gab sich abermals kund, die Lust sich seiner zu bemächtigen erneuerte sich, ohne daß es einer wagte; selbst die Diener der Hochpriester kamen unverrichteter Sache zu ihren Gebietern zurück. Joh. VII. 53. Am Morgen darauf verfügte er sich wieder in den Tempel zu lehren, wo ihm die Pharisäer eine Ehebrecherin zuführten, um über sie auszusprechen; dann redete er zum Volke von seinen Absichten, von seiner Sendung, von seinem Vater, und verwies der Menge das Vorhaben, ihn umzubringen. Sie hoben Steine gegen ihn auf: Jesu barg sich, und verließ den Tempel. Joh. VII. 59. Er hatte es aufs Aeußerste kommen lassen an diesem stürmischen Feste; fand aber den rechten Augenblick ehe ein Stein flog, sonst war es um ihn geschehen! Das entmuthigte ihn nicht. Indem er den Tempel verließ, traf er auf einen Menschen, der von Geburt an blind war, bestrich seine Augen mit einem Teige aus Staub und Speichel — abermal am Sabbath. Er war sehend geworden; man führte ihn zu den Pharisäern; sie verhörten ihn, er erzählte den Hergang; aber die Eltern getrauten sich nicht zu reden, da die Judäer beschlossen hatten, Jeden der Jesu als Messias bekennte, aus den Synagogen hinauszustoßen. Ihn selbst, den sehend gewordenen, warfen sie zum Tempel hinaus. Joh. IX. 34. Darüber entspann sich ein Wortwechsel Jesu mit den Pharisäern, worin er erklärte, daß er für seine Bekenner bereit sei das Leben hinzugeben, aber auch Mach habe, dasselbe wieder aufzunehmen. Matth. IX. 39. — X. 21.

Noch ein Mal ging er nach Galiläa und dann nicht mehr. Die Pharisäer daselbst waren nicht besser geworden: als er einem Stummen zur Sprache verhalf, hofften sie die freudige Theilnahme des Volkes durch die Behauptung niederzuschlagen

er handle mit Hilfe Belsebubs, Luk. XI. 14—36, und als er am Sabbath in der Synagoge ein ganz verkrümmeltes Weib vollkommen herstellte, beschämte er die Einsprache seiner Gegner; die Menge frohlockte. Luk. XIII. 10—18. Ein Pharisäer lud ihn zu Tische: Jesu vernachlässigte die Reinigkeitsbräuche; der Pharisäer entrüstete sich über diese Ungesetzlichkeit, aber wurde zusammt seinen Standesgenossen so der Verkehrtheit überführt, daß sie Jesu nicht kräftiger zu seinem Verderben aufreizen konnte. Sie paßten ihm auf, ob sie etwa ein Wort von ihm ersagen könnten, welches Stoff zu einer Anklage böte. Luk. XI. 37. — XII.

Sie hatten Jesu zu Genüge in Galiläa genossen, und drohten ihm, um seiner los zu werden, und ihn den Herrn zu Jerusalem in die Hände zu treiben, mit Nachstellungen des Herodes. Damit konnte es schwerlich ihr Ernst sein: im Gewissen des Herodes widertönte noch immer die Ermordung des Johannes; er vermuthete, Jesu sei der wiedererstandene Johannes, welchen noch einmal hinzurichten, er wohl keine Lust hatte. Matth. XIV. 1. Mark. VI. 14. Luk. IX. 7. Auf ihre Drohung erwiderte der Erlöser: er fürchte hier nichts; er müsse in der Stadt Jerusalem, der Mörderin der Propheten, sterben. Luk. XIII. 31. — XIV. Bereits hatte er die Reise dahin angetreten, Luk. XIII. 22, und machte während des Lehramtes seinen vorletzten Festbesuch; es war die Tempelweihe, wo er wieder von seiner Einheit mit dem Vater sprach, und abermal mit Noth der Steinigung entgieng. Eben so verfehlt war der Anschlag, auf ihn zu greifen. Joh. X. 22—39.

Nach diesem Feste gieng, wie wir gesagt haben, Jesu nicht mehr nach Galiläa. Diese eine Hälfte des Landes, den eigentlichen Schauplatz seiner Thätigkeit, ein williges und für sein Wort empfängliches Volk hat er aufgegeben, und sich auf Judäens undankbaren Boden beschränkt; gleichsam als wäre er seinem Berufe halb abgestorben: was konnte er hier anderes thun als ganz zu sterben! Doch war die rechte

Stunde noch nicht gekommen; die aus vielen Ländern heranpilgernden Zuschauer seines Todes waren noch nicht versammelt, es war noch lange bis zum Pascha. Ihm war nemlich ein viel bezeugter, ein weit besprochener Tod nothwendig; nicht ein Tod in einem unbekannten Winkel: die Welt sollte es wissen, daß er gestorben sei.

In der Zwischenzeit wich er seinen Gegnern aus, und brachte einen Theil des Winters in der Abgeschiedenheit zu, im Jordansthale, wo Johannes zuerst getauft hatte, Joh. X. 40, bis ihn der Tod des Lazarus nach Bethanien rief:, viele Judäer, welche die Martha und Maria zu trösten gekommen waren, wurden Zeugen, wie Jesu den Lazarus aus dem Grabe heraustreten hieß. Die That erweckte ihm Gläubige; aber auch Neider und Anzeiger, und verbreitete Bestürzung unter den höchsten kirchlichen Autoritäten, die einen Aufruf an das Volk erließen: Wer immer Kenntniß habe von seinem Aufenthalt, soll davon Anzeige machen. Joh. XI. 46. — XII.

Er suchte Sicherheit auf wenige Tage in der Wüste nächst dem Städtchen Ephraim an der samarischen Grenze. Noch konnte er zurücktreten und das Land verlassen; aber sechs Tage vor dem Pascha kam er nach Bethanien; dann stellte er sich selbst aus freien Stücken in der Hauptstadt. Joh. XII. 1—12. Durch mehrere Monate hatte er in Verborgenheit sein Leben gespart; nun bot er es selbst an, und that alles, seine Gegner zu reizen, daß sie ein Geschenk in Empfang nehmen, welches sie so oft gewünscht haben. Im Hinzuge sprach er zu den Zwölfen, die er um sich gesammelt hatte, von seinem Tode so umständlich, als er es noch nie gethan. Luk. XVIII. 31—34. Matth. XX. 17—20. Sie staunten vor sich hin, und folgten Jesu mit Erschrockenheit. Mark. X. 32—35.

Der feierliche Einzug in die Stadt unter dem Jubel der begleitenden Schaaren, die ihn wegen der Erweckung des Lazarus priesen, und als Messias ausriefen; dieser Triumph-

zug war ganz geeignet, die Machthaber zur bittersten Rache aufzustacheln. Nur waren die Hochpriester, Gesetzlehrer und Primaten mit sich selbst nicht im Klaren, wie sie ihn, da das Volk für ihn war, vertilgen könnten. Luk. XIX. 47, 48. Mark. XI. 18. Jesu schonte sie um so weniger, und zeichnete sie in der Parabel vom Weinberge mit scharfen Zügen und drohender Rede, so daß sie sich sogleich in diesem Bilde erkannten und sich anschickten, ihn zu ergreifen, wenn sie nicht die Furcht vor dem Volke abgehalten hätte. Matth. XXI. 33—46. Mark. XII. 1—12. Luk. XX. 9—19.

Sie giengen indessen mit dem Gedanken um, Jesu in eine Lage zu bringen, in welcher ihm irgend ein verfängliches Wort gegen den Staat entfallen möchte, um ihn der Todes-Schuld anzuklagen, und dem römischen Gerichte zur Bestrafung einzuliefern. Luk. XX. 20. Sie wählten dazu die gehässige Frage wegen der jährlichen Abgabe an den Kaiser, welche Gottes erwähltes Volk an einen Menschen und dazu an einen Heiden zu entrichten für eine Erpressung, und sich nur zur Tempelsteuer für verpflichtet hielt. Matth. XXII. 15—22. Mark. XII. 13—18. Luk. XX. 21—26.

Sein Tod war jedenfalls beschlossen, schien aber erst ausführbar, wenn die Schaaren den Weg nach Hause angetreten hätten. Matth. XXVI. 5, 6. Mark. XIV. 1, 2. Luk. XXII. 1, 2. In dem ungeheuern Menschengewühle war es schwer zu ermitteln, wo er etwa Nachtruhe hielt, um ihn in der Stille aufzugreifen. Aus dieser Verlegenheit zog Judas die Hochpriester; eingedenk ihrer Aufforderung, wie Jemand den Aufenthalt Jesu wüßte, denselben anzuzeigen, erbot er sich gegen eine Belohnung, ihnen Jesu einzuhändigen. Er dachte auf eine schickliche Gelegenheit; endlich erwählte er die Nacht nach der Feier des Ostermahles, wahrscheinlich von der Besorgniß getrieben, Jesu dürfte vielleicht die Abreise von Jerusalem zu beschleunigen für gut finden. Von nun an gieng die Geschichte rasch zum Abschlusse: in der Nacht eingefangen, in derselben Nacht dem Gerichte der Hochpriester vorgestellt,

wurde er frühe des Morgens dem römischen Gerichtshofe übergeben: schon stand er vor Pilatus, ehe die Mehrzahl des Volkes davon wissen konnte.

Jesus und sein Verräther.

(§. 116.)

Verschiedene Ansichten über den Charakter des Judas und Motive seines Verrathes.

(§. 117. S. 405—423.)

§. 77. Der Erlöser hat aus der Zahl derjenigen, die seiner Lehre beigefallen und ihr ergeben waren, Zwölfe erlesen, die er an sich näher anschloß, und zu Trägern seines Wortes und als Betraute zur Vollendung seines Werkes in der Voraussicht bestimmte, daß ihm nur eine kurze Zeit zum Wirken bevorstehe. Von diesen gilt es was Joh. XV. 16. gesagt ist: εγω εξελεξαμην ὑμας. Unter den Erwählten war auch Judas der Verräther. Matth. X. 4. Mark. III. 19. Luk. VI. 16. Jesu wußte sogar, wer ihn verrathen würde. Joh. VI. 64. „Auf die Frage nach der psychologischen Möglichkeit dieser Wahl, sagt der Verfasser, wollen wir uns nicht einlassen, da es ja immer frei stehet, sich auf die göttliche Natur in Jesu zu berufen; aber von der moralischen Möglichkeit wird es sich fragen, ob es bei jener Voraussicht zu rechtfertigen sei, daß Jesus den Judas unter die Zwölfe gewählt, und in diesem Kreise behalten habe? Da durch diese Berufung sein Verrath als solcher erst möglich wurde“ u. s. w. Wir nehmen den Herrn Jesu nicht nach selbstgeschaffener Ansicht, sondern wie er uns gegeben ist in den heiligen Büchern, als Gottes Sohn mit Geist und Kraft des Vaters, und bemessen darnach sein Betragen. Er thut wie er es am Vater sieht: Gott erträgt große Bösewichte, und läßt sie gewähren; denn mit Freiheit begabt handelt der Mensch nach selbstgewählter Richtung ohne Beschränkung von Seite des höchsten Wesens;

hinwiderum läßt es Gott Keinem ermangeln an Mitteln zum Guten. So frei wie Jeder, war Judas; wurde aber durch seine Erwählung zum Apostel, was unser Gegner nicht gehörig anschlägt, an den Born des Erkenntnisses und der Lebensweisheit geführt, wo er nur schöpfen durfte und aufnehmen, was ihm sein großer Meister bot: So viel hatte er vor Andern voraus, um gut zu werden! Warum ihn aber der Herr, als nichts frommte, behalten habe? beantwortet sich leicht: hätte ihn der Erlöser aus dem Kreise seiner Vertrauten ausgestoßen, so wäre er um nichts besser geworden.

Allein damit ist nicht Alles abgethan. „Versetze man Jesu in den Standpunkt Gottes: wenn er nun den Judas in seiner Gesellschaft behielt wegen der Möglichkeit der Besserung, von der er doch voraus wußte, daß sie nie zur Wirklichkeit werden würde, so wäre das eine göttliche Unmenschlichkeit, nicht Gottähnliches gewesen.“ S. 411—12. Die Worte: von der er doch voraus wußte, daß sie nie zur Wirklichkeit werden würde, verwickeln uns in eine Frage, die eben darum schon beantwortet ist, weil es außer dem menschlichen Bereiche liegt, sie zu beantworten. Die von zwei Fakultäten vielfältig besprochene Frage stellet sich in folgenden Gegensätzen dar. Gott weiß zum vorhinein gemäß seiner Allwissenheit, wie der mit Freiheit bevorzugte Mensch handeln werde. Der Mensch ist also durch die Vorwissenschaft Gottes gebunden, weil sich Gott nicht täuschen kann. Hat aber der Mensch die Freiheit, so oder anders, gut oder böse, durchaus ungebunden von der göttlichen Allwissenheit zu handeln, so ist Gott nicht zum vorhinein gewiß, wie der Mensch handeln werde. Wenn dieses Problem gelöst sein wird, mag der vorliegende Fall wieder zur Berathung kommen.

Der Erlöser wird weiter beschuldigt, daß er den Judas zum Casseführer gemacht, und ihn, dessen Neigung er kennte, zum Diebe herangezogen habe. S. 408—9. So tief ist unsere Kritik gefallen, daß sie unfähig, das Große und Edle eines Charakters zu fassen, überall nur Gemeines und Nie-

briges denkt. Was lag Jesu an dieser Casse: wollte er etwa reich werden? zählte er die Denare, die man nach der Sitte der Zeit angesehenen Lehrern spendete, etwa selbst wie ein armer Bändeljude seine Kreuzer? Diese Gaben in Empfang zu nehmen, überließ er wohl eher seinen Jüngern, und diese ihrem Mitbruder Judas, der sich besonders geschäftig erwies zum Einnehmen und Erwerben.

Nun von den sachlichen Schwierigkeiten zu den exegetischen. Der Herr Doktor findet den Johannes im Widerspruche mit den Synoptikern, welche die Verabredung des Judas, den Meister zu verrathen, vor den Tagen der ungesäuerten Brode ansetzen; Matth. XXVI. 14, 15. Mark. XIV. 10, 11. Luk. XXII. 3—6. den Vollzug aber nach geschlossenem Ostermahle, wo bei Johannes die Verabredung und der Vollzug am nemlichen Tage vorgehen. Joh. XIII. 2. Die Worte des Johannes XIII. 2. sind zwar vor der Fußwaschung eingeschaltet, aber beziehen sich auf eine vergangene Thatsache. Der Herr Doktor haben etwas im Texte verschwiegen; Sie citiren *διαβολου βεβληκοτος εις την καρδιαν Ιουδα*. S. 407. Das Wörtchen *ηδη* gehöret nothwendig zum Satze: *διαβολου ηδη βεβληκοτος* — —; die particula *ηδη* bedeutet cum praeterito rem paratam peractamque sine termino. Vigeri idiotismi. ed. God. Hermanni. T. I. c. VII. sect. 7. p. 413, 14. Der Teufel war also vorher schon in den Judas gefahren, als er nemlich die Verabredung getroffen hat, und dann noch einmal, wo er zur That schritt: Joh. XIII. 27. genau so, wie die Synoptiker sagen: zuerst schloß er den Handel, dann suchte er die Gelegenheit, *ευκαιριαν*, zum Vollzuge. Wozu sollte denn der Teufel zweimal bei Judas einsprechen, als um ihn zweimal zum Bösen anzuschüren?

Es übrigt noch ein Einwurf, den wir gerne beleuchten. S. 408. Jesu äussert sich nach Johannes VI. 70, 71. Aus euch ist einer ein Diabolos. Der Berichterstatter setzet hinzu: er meinte Judas, der ihn verrathen würde. So etwas hat der Erlöser nicht gesprochen; er hätte sonst später nicht sagen

können, die Apostel werden, sitzend auf zwölf Thronen, richten die zwölf Stämme Israels. Matth. XIX. 28. — Halten wir uns vornehmlich an die Worte des Erlösers: aus euch ist einer ein Diabolos: weit entfernt etwas vom Verrathe zu reden, erklärt er vor der Hand nur: Einer aus euch ist feindlich gesinnt; was der Berichterstatter beifügt, ist sein eigenes Urtheil, welches sich bei ihm gebildet hat aus dem Ausgang der Geschichte. Der Herr selbst bezeichnete keinen besonders: er warnte nur schonlich den Verirrten, der sich dieser Gesinnung bewußt war. So verhält es sich auch mit den vorausgehenden Worten; Joh. VI. 64. Aus euch sind Einige, die nicht glauben, was der Geschichtschreiber wieder auf den Verräther bezieht. Wir ersehen darin nur eine milde Ermahnung, auf Besserung zu denken; müssen aber auch dem Geschichtschreiber Gerechtigkeit widerfahren lassen, der Jesu nichts in den Mund legt, was ihm nicht zukömmt, und seine Privatmeinung von den Worten des Herrn aussondert. Da Jesu Niemanden verurtheilte, sondern nur diejenigen auf ihren Zustand aufmerksam machte, die der Besserung bedurften, so wäre es unzeitig gewesen, den Judas jezt schon aus dem Kreise der Zwölfe auszuschließen, denen es zugedacht war, sitzend auf zwölf Thronen zu richten.

Berühmten Männern schien es ungelehrt, beim Gegebenen stehen zu bleiben. Die Lust mehr zu wissen, als die Geschichte, führte zu Dichtungen, welche der Herr Doktor widerlegt, woran wir ihn nicht hindern wollen. S. 420. f. Als Thatsache kann nicht geläugnet werden: Judas hat Geld genommen für seinen Verrath? Mark. XIV. 11. Luk. XXII. 4—6; Matthäus hat das Eigene, daß er den Lohn auf 30 Silberstücke ansetzt. XXVI. 15. Seine Angabe wurde fürs erste aus dem Grunde verdächtigt, weil zwei Evangelien die Bezahlung unbestimmt lassen; fürs andere, weil Matthäus bei diesem Vorfalle eine prophetische Stelle XXVII. 9. anführt, welche von 30 Silberlingen als Lohn spricht, der auf den Acker eines Töpfers verwendet wurde. Aus dieser Stelle

soll der Evangelist Anlaß genommen haben, die Erzählung von den 30 Silberlingen zu ersinnen; als wenn es nicht gedenkbar wäre, die 30 Silberlinge seien wirklich gegeben worden, was dem Matthäus die Worte des Propheten, als hieher passend, ins Gedächtniß brachte? Diese abgestumpfte Argumente, die man uns jedesmal vorgehalten hat, wo man nichts zu sagen wußte, haben wir öfter, als sie es verdienten, widerlegt. Die 30 Silberlinge werden weiter als ein zu geringer Preis für einen Verrath an Jesu bezweifelt, um welchen man den Blutacker nicht kaufen konnte. Ein kleines Honorar; jetzt bezahlt man solche Arbeit besser! Jedermann weiß aber; daß der Werth des Geldes wandelbar ist und abhängig von seinem Verhältnisse zu den Sachen: sind der Sachen viele und der geprägten Metalle wenige vorhanden, so kann man um weniges Geld vieles kaufen; im umgekehrten Falle kauft man um vieles Geld nur wenige Sachen. Das Geld strömte wohl nicht in Fülle, wo der Taglohn auf einem Denar Matth. XX. 2, d. i. beiläufig auf 17½ Kreuzer, stand, von dem ein Mann, manchmal auch mit Weib und Kind, des Tages leben konnte. Auch das ist relativ: einem armen Manne waren 30 Silberstücke oder 120 Denare ein großes Geld; nicht so einem Reichen. Sodann kömmt es auf das Urtheil des Judas an, welche Belohnung er verdiene: ein großes Verbrechen wird höher angeschlagen als ein kleines. Der Verräther dachte nicht das Leben Jesu zu verkaufen; das überließ er Andern: als er sah, daß sein Meister nicht innerhalb der Grenzen religiöser Strafgewalt abgewandelt, sondern dem römischen Gerichte zur Todesstrafe überantwortet wurde, entledigte er sich im Uebermaß des Schmerzes seines trostlosen Daseins. Um keinen Preis würde er, wie sein Betragen zeigt, Jesu zum Tode ausgeliefert haben. Für das, was er zu leisten beabsichtigte, mochte er sich für hinlänglich belohnt dünken. Was der Werth des Ackers betrifft, wollen uns die Philologen vorläufig die Frage beantworten: wie viele Denare warf er jährlich ab, dann wird es sich

ergeben, ob er mehr als 120 Denare werth war? In den dürren und steinigen Umgebungen Jerusalems, mit Ausnahme des Oelbergs und der ehemaligen Königsgärten, belohnte er vielleicht kaum die Mühe des Anbaues.

Bestellung der Paschamahls.

(§. 118. S. 423—429.)

§. 78. „Den 14. Nisan soll Jesus nach den zwei ersten Evangelien auf eine von den Jüngern an ihn gerichtete Anfrage, nach Matthäus unbestimmt, welche und wie viele, nach Markus zwei Jünger, welche Lukas als den Petrus und Johannes bezeichnet, zur Stadt geschickt haben, um für das Festmahl ein Lokal zu bestellen, und die weitern Anordnungen zu treffen. Was Jesus diesen Jüngern für eine Weisung gegeben, darin stimmen die drei Berichterstatter nicht überein. Nach allen schickt er sie zu einem Manne, bei welchem sie nur im Auftrage des *διδασκαλος* ein Lokal zur Paschafeier begehren dürften, um sogleich eines eingeraumt zu bekommen: aber theils wird dieses Lokal von den beiden andern näher als von Matthäus bezeichnet, nemlich als ein großes oberes Zimmer, welches bereits mit Polstern versehen, und zum Empfang von Gästen zugerichtet sei: theils wird namentlich die Art, wie sie den Eigenthümer desselben auffinden sollten von jenen anders als von diesem angegeben. Matthäus nemlich läßt Jesu nur sagen, sie sollen hingehen *προς τον δεινα*: die übrigen aber, sie würden, in die Stadt getreten, einem Menschen begegnen, welcher ein *κεραμιον ὑδατος* trage, dem sollten sie in das Haus, in welches er gehe, folgen, und daselbst mit dem Hausherrn unterhandeln." Ich habe absichtlich die ganze Stelle her gesetzt, weil in ihr selbst die Beantwortung aller der Anstöße liegt, welche in der Geschichte der Bestellung des letzten Paschamahles gefunden werden wollten. Wie der Herr Doktor die Ungleichheiten der drei ersten Evangelien hier darlegt, ist die fortschreitende Zunahme der Geschichte deutlich zu erkennen; es ist ersichtlich, daß Matthäus

den Anfang gemacht, und die erste Grundlage entworfen, Markus dieselbe durch die Zugabe mangelnder Umstände bereichert; daß Lukas ein weiteren Fortschritt in der Vervollständigung des Geschichtstoffes bezweckt hat. Allein eine Lösung, die so klar und so ausgesprochen im Baue dieser Evangelien liegt, würde dem sinnreichen Gedankenspiel unserer Kritik einen ungebührlichen Zwang auflegen; weßwegen sie sich die Freiheit vorbehält, nach Belieben die Ordnung zu verkehren, wodurch sie den löblichen Zweck erreicht, die Gesichtspunkte der Ausgleichung zu verdunkeln, und mit ihren Einwürfen zu glänzen, die sonst nicht zur Geburt gelangen könnten.

Abweichende Angaben über die Zeit des letzten Mahles Jesu.

(§. 119. S. 429—443.)

§. 79. Die Frage, welche uns die Aufschrift zur Lösung aussetzt, gehörte jeher unter die schwersten, und wurde eben deßwegen gerne von den Schriftstellern wiederholt, die ihre Gunst den Evangelien entzogen haben. Vielleicht, so hätte man denken können, mangelt uns irgend ein Glied der jüdischen Alterthumskunde, dessen Abgang die Lösung erschweret. Dieser Gedanke trieb mich, den Alterthümlichkeiten bezüglich auf den Gegenstand, wovon die Rede ist, nachzugehen. Das Ergebniß meiner Forschung habe ich in einem Buche veröffentlicht [1]), welches Ihnen, Herr Doktor, wohl bekannt ist; wenn es ihnen nicht gefallen hätte, stillschweigend darüber hinweg zu schreiten, wäre ihr §. 119 gar nicht entstanden, oder würde einen andern Inhalt bekommen haben. Manchem Leser ist es weniger bekannt als Ihnen, welches der Befund meiner Forschung sei, ich sehe mich daher veranlaßt, denselben hier noch einmal vorzulegen.

Der Herr war einige Tage vor dem Pascha feierlich in

[1]) Einleitung in die Schriften des neuen Testaments II. Th. dritte Aufl. S. 222—226.

Jerusalem eingezogen; Matth. XXI. 1. f. Mark. XI. 1. Luk. XIX. 29. gieng aber wieder nach Bethanien zur Nachtruhe; Matth. XXI. 17. Mark. XI. 11. besuchte sohin ein zweites, Matth. XXI. 18. Mark. XI. 15. und ein drittes Mal Jerusalem und den Tempel Mark. XI. 27. Matth. XXI. 23. und nun sind noch zwei Tage; dann die ungesäuerten Brode. Mark. XIV. 1. Matth. XXVI. 2. Folglich sind vom Einzuge bis zu den ungesäuerten Broden fünf Tage verflossen. Eben so bei Johannes: sechs Tage vor dem Pascha kam Jesu in Bethanien an; XII. 1. Des folgenden, τη επαυριον; somit fünf Tage vor dem Pascha hatte der Herr den Einzug in Jerusalem gefeiert. Joh. XII. 12. Noch stößt sich überall nichts. Wenn nun am Donnerstag Abends, wie wir zeigen wollen, nach der Judäer Brauche die Festlichkeit des Pascha in jenem Jahre begann, und wir sechs Tage rückwärts mit Ausschluß des Donnerstags zählen, so traf der Erlöser am Freitag der vorigen Woche in Bethanien ein, besuchte am Sabbath unter dem Zurufe des Volkes den Tempel; sohin an unserm Sonn- und Montage zum zweiten und dritten Mal, worauf zwei Tage, nemlich Dienstag und Mittwoch gezählt werden, und am nächsten Tage αζυμα anfangen.

Bevor wir vom Ostermahle reden, schicken wir die Frage voraus: wann ist der Herr gestorben? Er ist gestorben und begraben worden am Vortage, παρασκευη; Mark. XV. 42. Matth. XXVII. 62. Luk. XXIII. 54. Auch bei Johannes wird er am Vortage gerichtet. XIX. 14. vom Kreuze genommen, XIX. 31. und zu Grabe gebracht. XIX. 42. Dieser Tag entspricht unserm Freitag; denn παρασκευη, ist προσαββατον, Mark. XV. 42. oder der Tag, worauf der Sabbath folgt; Luk. XXIII. 54. namentlich aber war jener Sabbath ein großer Sabbath, Joh. XIX. 31. weil das Pascha auf den Sabbath fiel. Joh. XXI. 14. ην γαρ παρασκευη του πασχα. So weit störet nichts die durchgängige Uebereinstimmung.

Die Schwierigkeit liegt anderswo: im Tag der ungesäuerten Brode. Sie fragten den Herrn am ersten Tag der ungesäuerten Brode, τῃ πρωτῃ των αζυμων, und erhielten sogleich Befehl, das Pascha zu bereiten. Matth. XXVI. 17. Mark. XIV. 12. Luk. XXII. 7. Nach Mosaischer Einrichtung wurde das Ostermahl eingenommen am 14. Nisan בין הערבים, am Abend, wo er in den 15. übergehet, II. B. Mos. XII. 6. f. IV. B. Mos IX. 1—6. V. B. XVI. 5—8. und von nun an wurde ungesäuertes Brod gegessen. II. B. Mos. XII. 18. IV. B. XXVIII. 17. Der erste Tag der ungesäuerten Brode war also der Sabbath, auf welchen damals Ostern gefallen ist. Nach den Evangelien nahm Jesus das Ostermahl ein am ersten der ungesäuerten Brode; und doch war er am ersten der ungesäuerten Brode oder am Sabbath schon begraben. Das mangelt auch nicht, wenn wir die Neuerungen, die deßfalls nach und nach aufgekommen sind, nicht zu Rathe ziehen; sondern den Fall nach rein Mosaischen Vorschriften aburtheilen.

Nach der Wiederkunft aus Babel wurden die Juden frommer als sie nie gewesen sind; sie wollten in mancher Hinsicht mehr thun, als Mose verlangt hatte, und überluden sich mit zahllosen Bräuchen. Es genügte ihnen nicht, die von Mose angeordneten Feste zu feiern, sondern sie wollten sie durch die Feier der Vortäge noch hehrer und heiliger machen; und darinn thaten es die Galiläer sogar den Judäern zuvor. Wann sie eingeführt worden seien, läßt sich nicht angeben: im Buche Judith geschieht Meldung davon, VIII. 6. In einem Rundbriefe des Augustus zu Gunsten der Juden ist von der παρασκευη die Rede: sie sollen nicht verbunden sein, sich zu gerichtlichen Ladungen zu stellen an den Sabbathstagen, auch nicht am vorausgehenden Zurüstungstage vor der neunten Stunde [1]); in den Tagen des Erlösers erscheinen sie in den Evangelien als hergebracht und üblich.

---

1) Joseph. Ant. L. XVI c. 6 n. 2. εγγυας δε μη ὁμολογειν

Feierlich begiengen die Fischer, Müllner und Bohnenschröter zu Tiberias, zu Sephor und Acco die Vortäge und stellten die Arbeiten ein [1]). In Judäa hat man am Vortage des Pascha bis Mittag gearbeitet, aber in Galiläa wurde durchaus am ganzen Vortag kein Geschäft vorgenommen [2]). Die Tempelverrichtungen am Vortage des Pascha, sagt die Mischna, sind dieselben wie am Sabbath; nur mit der Ausnahme, daß die Priester, wider Willen der Weisen, den Vorhof vom Blute reinigten [3]). Die Gemara von Jerusalem behauptet unbedingt, der Vortag des Pascha sei so heilig als das Pascha selbst [4]).

Die neu gewonnene Meinung von der Heiligkeit des Vortages der Paschafeier, führte eine Veränderung herbei mit Rücksicht auf die Wegschaffung des Sauerteiges aus den Häusern. Sie durfte an einem heilig geachteten Tage nicht mehr geschehen. Man durchsuchte deßwegen schon am Abend des Vortages beim Lichtscheine die Stellen, wo etwa ein Sauerteig vorfindig sein möchte [5]); das ist am Donnerstag Abends; denn am Abend beginnt der jüdische und babylonische Tag. So wurde es in Judäa gehalten, obschon nicht der ganze Vortag gefeiert wurde. In Galiläa aber, wo die

---

αυτους εν σαββασιν, ἡ τῃ προ ταυτης παρασκευῃ απο ὡρας εννατης.

1) Gemar. Hieros. Tract. Moed. Katon. c. II. seg. 5. קיבלו עליהם חרמי טיבריא ודשושי עכו יוגרום ציפורים שלא לעשות מלאכה בחולו של מועד :

2) Mischn. Tract. de Pasch. c. IV. seg. 5 ביהודה היו עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות ובגליל לא היו עושין כל עיקר :

3) Mischn. Tract. de Pasch. c. V. seg. 8. כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת אלא שהכהנים מדיחים את העזרה שלא ברצון חכמים :

4) Gemar. Hieros. Tract. Chagiga. c. III. seg. 7 כן ערב הפסח כפסח ויום טבח כעצרת :

5) Mischn. Tract. de Pasch. c. I. seg. 1 אור לארבעה עשר בודקים את החמץ לאור הנר :

הכלה, die Observanz strenger und der ganze Tag heilig war, und an demselben kein Geschäft vorgenommen wurde, mußte es nothwendig vor dem Anbruch des Vortages geschehen, oder vor dem Abende des Donnerstages: weßwegen nach galiläischer Gewohnheit der Donnerstag vor Abends die Zeit der ungesäuerten Brode genannt werden konnte. Dieses möchte auch angehen gemeinhin und nach dem natürlichen Tage gesprochen, wie es sonst in den heiligen Büchern geschieht.

Allein es erwartet uns noch eine, zum wenigsten scheinbare, Schwierigkeit. Am ersten Tage der ungesäuerten Brode, wo sie das Pascha schlachteten: ὅτε το πασχα ἐθυον, Mark. XIV. 12. wer sind sie, die das Pascha schlachteten? sollte es heißen, wo die Judäer das Pascha schlachteten? weit gefehlt; denn diese aßen es am Freitag Abends. Joh. XVIII. 28. Allein von ihnen ist im Satze des Markus die Rede nicht, es sind die Jünger, μαθηται, welche am nemlichen Tage, wo sie fragten, auch das Osterlamm schlachteten. Auf gleiche Weise verhält es sich mit den Worten des Lukas: am Tag der ungesäuerten Brode, an welchem das Pascha geschlachtet werden sollte, XXII. 7. verstehet sich: ὑπο των μαθητων; von den Jüngern, um es noch mit dem Herrn genießen zu können. Damit stimmt auch der Bericht des Johannes überein, προ της ἑορτης του πασχα, vor dem Pascha, bevor die Juden das Lamm schlachteten, indem er wußte, daß seine Stunde nahe sei u. s. w. XIII. 1.

Es geschah somit am Donnerstag, am ersten Tag der ungesäuerten Brode gegen Abend, daß der Herr das Ostermahl hielt; hierauf das gastwirthliche Recht, die Fußwaschung, an seinen Jüngern mit eigener Hand ausübte, bevor sie sich zu seinem Mahle, zum Mahle des neuen Bundes, niederließen. Joh. XIII. 1—12. f.

Wie! der Herr hätte also einen Tag früher als die Judäer das Osterlamm geschlachtet? Warum denn nicht? — Er hat nicht den 14. Nisan; nicht das Osterlamm; durch-

aus die ganze jüdische Osterfeier nicht für seine Bekenner heiligen wollen. Damit könnten wir uns beruhigen; aber zum Ueberflusse sei es gesagt: es ist wahrscheinlich, daß er dennoch nach den damaligen Ritualien seines Volkes die Osterfeier vollzogen habe. Die Sitte, den Vortag im Tempel eben so hoch zu feiern, als den Festtag, begünstigte die Meinung von der gleichen Heiligkeit beider Tage; und aus dem Grundsatze der Gemara: der Vortag des Pascha ist so heilig als das Pascha selbst, gieng es folgerecht hervor: man könne das Osterlamm, wenigst unter gewissen Umständen, auch am Vortage essen. Aus den Umständen rechtfertigt es Jesus, warum er das Pascha an diesem Tage feiere, Matth. XXVI. 18. saget dem Manne: *ὁ καιρος μου εγγυς εστι,* der Augenblick meines Hintrittes ist nahe; als wollte er ihm bedeuten: ich habe weiter keine Zeit zu verlieren, wenn ich das Pascha noch essen soll. Wäre es schlechthin unthunlich gewesen, so hätte es auch der angegebene Grund nicht rechtfertigen und eben so wenig dem Manne verständlich machen können, was er wolle. Vor dem Pascha, sagt gleichsam entschuldigend Johannes, in dem Bewußtsein, daß die Stunde seines Scheidens aus diesem Dasein nahe, XIII. 1. hielt er das Mahl.

Kommen wir aber noch einmal auf die ungesäuerten Brode zurück. Wenn zu Folge der nach babylonischen Gewohnheit der Sauerteig schon vor der *παρασκευη* aus den Häusern entfernt werden mußte, war dieser Tag für den Genuß des Pascha legitim; denn nach der uranfänglichen Einrichtung ist der erste Tag der ungesäuerten Brode auch der Tag des Paschamahles.

Wie konnten aber die Hohpriester und ihr Anhang am Vortage, wenn er so heilig war, vor Gerichte handeln? Unbedenklich; denn der ganze Morgen desselben war bei den Judäern für Geschäft und Arbeit erlaubt. Nur bei den Galiläern gebot die strengere Sitte, den ganzen Tag für hehr zu halten.

Abweichungen in Betreff der Vorgänge beim letzten Mahle Jesu.

(§. 120. S. 443—454.)

§. 80. Gehen wir zuerst an die Hauptsache; das Uebrige wird sich dann geben. Bei Johannes fehlet die Einsetzung des Abendmahles, und statt ihrer wird eine ganz andere Handlung Jesu, eine Fußwaschung gemeldet." Zugestanden; sie fehlet, fehlet aber mit Absicht und gutem Willen. Johannes weiß von zwei Mahlzeiten, die nacheinander folgten, doch so, daß die Fußwaschung zwischen beiden lag. Die erste wird so erzählt: Vor dem Pascha war sich Jesu bewußt, daß die Stunde seines Austrittes nahe: da er die Seinen liebte, liebte er sie bis ans Ende. Als das Mahl vorüber war, *του δειπνου γενομενου*, stand er auf und gürtete sich, und goß Wasser in ein Waschgefäß ꝛc. Dieses Mahl, Joh. XIII. 1—4, *εγειρεται*, ist, wie es der Eingang der Erzählung zeigt, das Paschamahl. Dagegen läßt man uns wissen: „Das *δειπνου γενομενου* heißt so wenig: nachdem ein Mahl gehalten war, als *του Ιησου γενομενου εν Βηθανια* (Matth. XXVI. 6.) sagen will: nachdem Jesus in Bethanien gewesen war." S. 450. Aber die leidige Grammatik! *γενεσθαι* mit den adverbiis loci *εις, εν, προς* construirt, bezeichnet eine Oertlichkeit; absolut gesetzt, drückt es, wenn von Handlung und Bewegung die Rede ist, die Zeit aus und zwar eine vergangene; wie bei Thucydides: *διεκωλυθησαν δε ὑπο του γενομενου σεισμου*; I, 101. *γενομενης δε μαχης* I, 108. und bei Xenophon Hellen. St. I, I, 11. *αιθριας γενομενης, και του ἡλιου εκλαμψαντος*. I, II, 7. *Σελινουσιοις κρατιστοις γενομενοις*. Doch genug der Beispiele, die Jedem überall in die Hände fallen. Das Mahl ist also doch gehalten worden, und zwar das Paschamahl; bald wird ein zweites folgen, das Mahl des neuen Bundes; dort waren die Jünger die Familie die erfodert wurde, das Lamm zu verzehren; jezt sind sie Gäste

ihres Meisters. Bevor sie sich zu Tisch begaben, verlangte es die altherkömmliche Volkssitte, den Gästen die Füße zu waschen. Wer daran zweifelt, berathe **Stuckii antiquitates convivales** [1]). Nachdem diese gastwirthliche Handlung vollzogen war, *αναπεσων παλιν*, Joh. XIII. 12, ließ er sich abermal zu Tische nieder. Es ist einzig, wie gelehrte Männer umhertasten, die Fugen bei Johannes zu finden, in welche die Abendmahlsgeschichte der drei ersten Evangelien eingepaßt werden könnte. S. 447—50. Sehen Sie hier ist das zweite Gastmahl, das Abendmahl selbst, zu welchem sich der Erlöser nach der Fußwaschung niederließ, *παλιν αναπεσων*. Die Jünger sind um den Tisch gelagert: einer aus ihnen, *ην δε ανακειμενος* lag, oder nach unserem Brauche, saß zu Tische, — dieser neigte sich gegen die Brust Jesu; — der ist der Verräther, dem ich den B i s s e n e i n t a u c h e und darreiche; — keiner der *ανακειμενων*, die zu Tische waren, wußte, über was er mit ihnen geredet hatte. Joh. XIII. 23—28. Also an diesem Abend endete mit dem Genuß des Osterlammes der alte Bund, welcher in Aegypten mit einem Lamme angefangen hatte, und der neue Bund begann, den Jesu durch das Abschiedsmahl feierte, und des folgenden Tages mit seinem Blute heiligte.

Warum hat aber Johannes dieses Abschiedsmahl nicht beschrieben? „Freilich, sagt der Herr Doctor, wenn man sich durch den ganzen bisherigen Verlauf der evangelischen Geschichte mit der Annahme hindurch geholfen hat, Johannes habe den Zweck gehabt, die übrigen Evangelien zu ergänzen, so kommt man auch über diese Schwierigkeit so gut oder so schlecht wie über die andere hinweg.“ S. 445. Ich meine gut. Sie meinen schlecht: Ihre Kritik hat sich nemlich so tief

---

1) Ich finde diese Sitte auch bei den Griechen angezeigt. Plato conviv. p. 170. T. X. Bipont. *και εμε εφη απονιζειν τον παιδα, ινα που κατακεοιτο.* Eine schöne Parallele zu Matth. XXVI. 7. Mark. XIV. 3. ist bei Aristophanes vesp. v. 603—6.

in den Glauben an das Schlechte eingerannt, daß es ihr schwer fällt, Gutes zu begreifen. Es liegt vor uns, daß Johannes ebenso vom zweiten wie vom ersten Gastmahle wußte, und folglich mit Willen auf die Erzählung von jenem verzichtet hat. Er muß also dazu eine Ursache gehabt haben, welche sein Betragen rechtfertigte, und gewiß war es ein hinreichender Grund, wenn er die Geschichte des Abendmahls durch drei Urkundsmänner der Nachkommenschaft aufbewahrt sah. Damit bringe ich einen sehr ähnlichen Fall in Vergleichung. Das vierte Evangelium übergehet die Taufe Jesu, und führet den Täufer also redend ein: Ich habe den Geist herabsteigend wie eine Taube vom Himmel gesehen, und er blieb auf ihm; — der, welcher mich gesandt hat zu taufen im Wasser, sprach zu mir: auf welchen du den Geist herabsteigend, und auf ihm harrend sehen wirst; dieser ist es, der im heiligen Geiste tauft, — und ich sah es und bezeugte, daß dieser der Sohn Gottes sei. Joh. I. 32–34. Warum erzählte der Verfasser die Geschichte der Taufe Jesu nicht, ohne welche Niemand diese Worte verstehen kann? Wollte er etwa nicht verstanden sein? Das kann kein Schriftsteller wünschen: er konnte nur so handeln in der Voraussetzung, die Erzählung, wie sich, als Jesu aus dem Wasser aufstieg, der Himmel öffnete, der Geist in Gestalt einer Taube herabkam, und ihn eine himmlische Stimme für Gottes wohlgefälligen Sohn erklärte, sei in Schriften niedergelegt, welche sich in den Händen der Gläubigen befinden.

Wer könnte wohl läugnen, so gut er auch aufs Läugnen abgerichtet wäre, daß Johannes die Begebenheiten an den Festen, die mit Ausnahme des letzten Pascha bei den Uebrigen mangeln, zu den galiläischen Ereignissen hinzugethan, und damit die Lebensgeschichte Jesu um die Hälfte bereichert habe? Oder ist es etwa keine Ergänzung, die Hälfte unberührten Geschichtstoffes den andern beizufügen?

Was aus dem ganzen §. 120 uns zu beantworten übrig bleibt, trägt der Herr Verfasser also vor: „Das hierauf nach

der Darstellung des Lukas, XXII. 30, Jesus die Jünger als solche anredet, welche bei ihm in seinem Bedrängnisse beharrt haben, und ihnen dafür verheißt, daß sie mit ihm in seinem Reiche zu Tische sitzen, und auf Thronen die zwölf Stämme Israels richten sollen, das scheint in den Zusammenhang einer Scene nicht zu passen, in welcher er unmittelbar vorher einem der Zwölfe den Verrath, unmittelbar nachher einem andern die Verläugnung vorhergesagt haben soll, und in einem Zeitpunkt, in welchem die eigentlichen πειρασμοι erst bevorstanden." S. 453. Der ganze Abschnitt des Lukas XXII. 24—38. reihet sich unbedenklich an das Abendmahl an. Die Besprechung, ob etwa einer aus ihnen der Verräther sein möchte, führte auf die entgegengesetzte, mehrmals angeregte Frage: wer von ihnen der Vornehmste sein werde? Der Erlöser weis't sie aus dem so eben Geschehenen zurecht: Sie waren Gäste; er war ihr Diener geworden. Sie sollten Diener sein; aber nicht unbelohnt bleiben für die Treue, die sie unter harten Prüfungen ihrem Meister bis jetzt bewahrt haben: er behält das Bild des Gastmahles als Belohnung bei, des messianischen Gastmahles im Paradies, wie das gemeine Volk die Zustände des Reiches Gottes dachte; daran sollen sie Theil haben. Die Worte Vers 28: ὑμεις δε εστε οἱ διαμεμενηκοτες μετ' εμου — — sind bedeutend in Hinsicht auf den, der nicht ausgeharret hat wie sie, sondern untreu geworden ist. Weiter sollen sie zum Lohn ihrer Treue sitzend auf Thronen richten die zwölf Stämme Israel, welche nemlich den Messias von sich gestoßen haben. Es werden nicht mehr zwölf Throne angegeben, wie ehedem, wo Judas den Verrath noch nicht begangen hatte; Matth. XIX. 28. nur zwölf Stämme werden genannt; die Zahl der Throne unbestimmt gelassen: so wenig vergißt sich der Geschichtschreiber, daß ihm auch nicht ein Wort zu viel entfällt. Was ist nunmehr am Ganzen zu tadeln; oder was konnte der Erlöser Verständigeres thun, als, wo ein Jünger unwürdig von ihm abfällt, daß er die Treue der übrigen

lobe, und ihnen dafür Belohnungen verheiße? Wenn Jesu unmittelbar darauf dem Petrus sein Abläugnen vorsagt, so ersieht er darin eine augenblickliche Schwäche, aus der er sich sogar höher aufschwingen, und die Mitjünger bestärken werde. Aber auch dieser Zufall zeigt, daß es an der Zeit war, die Jünger durch Lob und Belohnungen zur Treue aufzumahnen.

Verkündigung des Verrathes und der Verleugnung.

(§. 121. S. 454—464.)

§. 81. Was der Herr Verfasser hier noch ein Mal in Erinnerung bringt bezüglich auf die Abweichung der Evangelisten, deren einige den Verrath vor dem Abendmahle, andere nach demselben anberaumt haben sollen, ist in unserm §. 77 erledigt. „Aber auch in der Art und Weise, wie Jesu seinen Verräther bezeichnet haben soll, fährt unser Gelehrter fort, weichen die Evangelisten nicht unbedeutend von einander ab.“ Nachdem er die Abweichungen aufgezählt hat, schließt er also: „Die Harmonisten sind hier schnell damit fertig gewesen, die verschiedenen Scenen in einander einzuschieben, und mit einander verträglich zu machen.“ Er nennt die Umstände einer und derselben Thatsache verschiedene Scenen. Wenn sich nun die Umstände in einander fügen, ist es wohl nicht unverständig, daß man sie wirklich in einander füge; nur wenn sie ungefügig der Zusammensetzung widerstreben, trägt der eine oder andere Theil Abzeichen einer ungeschichtlichen Herkunft.

Die Zusammenstellung der bei den vier Geschichtschreibern dieses Herganges zerstreuten Glieder wird nur durch zwei Worte gestöhret, denen die Erklärer nicht die erfoderliche Sorge zugewandt haben. Als Judas den Herrn fragte: bins etwa ich Rabbi? wurde ihm die Antwort, du hast es gesagt, *συ ειπας*. Matth. XXVI. 25. Man nahm die Antwort für bejahend, als hätte ihm der Erlöser erwidert; du hast das Wahre gesagt, *ευ ειπας, αληθη λεγεις*. Nein; wie die Worte liegen, antwortet der Gefragte nicht; sondern verschiebt

die Antwort, oder vielmehr er weichet sie aus: die Redensart ist elliptisch: du hast es gesagt, nicht ich, συ ειπας, ουκ εγω, wie z. B. bei Plautus, mercat. act. I. sc. 2. v. 52. Char. Scio: jam miserum dices. Acanth. *Tu dixti*, ego taceo; oder bei Euripides Hipolytus. v. 53. σου ταδε, ουκ εμου κλυεις. Es ist deine, (Rede) das hörst du nicht von mir. Diese Stellen hat Wetstein schon hingelegt; aber man ließ sie ohne Prüfung liegen. Als Pilatus den Erlöser fragte: bist du der Judenkönig, wich er die Antwort durch eine Gegenfrage aus: sagst du das aus dir, u. s. w. Da Pilatus weiter in ihn drang, erwiderte Jesu: mein Königthum ist nicht von dieser Welt. So bist du also doch ein König? fuhr der Landpfleger fort, und erhielt nun die Antwort: du sagst es, daß ich ein König sei, συ λεγεις. λ. Ein unbedingtes Geständniß war gefährlich: Jesu behauptete es nicht, und läugnete es nicht, weil noch eine weitere Erklärung nöthig war, in welchem Sinne er ein König sei: Ich bin dazu geboren, und in die Welt gekommen, daß ich der Wahrheit Zeugniß gebe; jeder der ein Freund der Wahrheit ist, gehorchet meinem Worte; — d. i. Ich bin der König der Wahrheit. Joh. XVIII. 33—38. Die nemliche Redensart theilt uns Lightfoot aus der Gemara von Jerusalem mit; sie bezieht sich auf den Tod des Rabbi Jehuda Hakadosch, Verfassers der Mischnah. „Die von Zippor haben ausgesprochen: wer uns immer sagen wird, der Rabbi sei gestorben, den bringen wir um. Caphra erschien in Zeichen der Trauer; — Sie sprachen zu ihm: ist der Rabbi gestorben? Er gab zur Antwort; ihr habet es gesagt! Hierauf zerrissen sie ihre Kleider" rc. [1]). Er getraute sich nemlich nicht zu sagen, er ist gestorben, weil sie jeden, der das wagen würde, zu ermorden drohten, und konnte auch nicht das Gegentheil behaupten. Er ließ sie mit Worten im Ungewissen, und stellte es ihnen heim, was sie aus seinem Betragen schließen wollten.

---

1) Centuria chorographica Matthaeo praemissa. c. LXXXII.

Nun zu einer Hauptbeschwerde. „Von jeher ist an dem Vorgang in Gethsemane Anstoß genommen worden, weil in demselben Jesus eine Schwäche und Todesfurcht zu zeigen scheint, welche man ihm unangemessen glauben könnte.“ S. 472. Der Herr Verfasser durchgehet alle Lösungen dieser Erscheinung, und verwirft sie Alle. Ich wundere mich nicht darüber, und hoffe unangefochten zurecht zu kommen.

Die Angst ist nicht urplötzlich im Garten entstanden; sie lag schon länger im Gemüthe Jesu: während der drittletzten Reise nach Jerusalem entfiel ihm die Rede: Ich muß noch eine Taufe überstehen; und wie bangt mir, bis sie vollbracht ist! Luk. XII. 50. Nach seinem feierlichen Einzuge in die hl. Stadt ließ er sich vernehmen: Meine Seele ist erschüttert; Vater erlöse mich aus dieser Stunde; aber ich bin darum gekommen wegen dieser Stunde. Joh. XII. 27. Es war nicht die Furcht des Todes, der mit einem Schwertschlage augenblicklich dem Leben ein Ende macht, sondern der Schauer vor der gräßlichsten schmerzvollsten Todesart, die ihre Schlachtopfer unter langen Peinen hinrichtet.

Es giebt Beispiele, daß Menschen mit großer Entschlossenheit den Qualen des Kreuzes entgegen gegangen sind; aber es waren Menschen, abgehärtet unter den Waffen und den Mühesalen des Krieges, oder erstarkt unter den unrühmlichen Fährlichkeiten und dem Wildleben des Räuberhandwerkes; sodann sklavische Leiber durch schwere Arbeit, die Grausamkeit der Herrn und die Geiselhiebe der Treiber abgestumpft gegen Schmerz und Wehe. Einen solchen Körper hatte Jesu nicht dieser Todesart entgegenzusetzen. In ruhiger Lebensweise geistiger Beschäftigung zugewandt, wohl auch mit einem organischen Baue begabt, welcher intellectuellen Verrichtungen und sanfterer Gefühlsthätigkeit dienstlich zusagte, mußte er Schmerz und Leiden mit verschärfter Heftigkeit empfinden. Wie zarter die Hülle des Geistes, desto heftiger zittert sie bei den Befürchtnissen der Zukunft, und wie näher die Unglücksstunde heranrückt, destomehr steigert sich die Bangigkeit, und

desto ungestümmer werfen sich die Todesschrecken auf den Mann, der einem gewaltsamen Tode verfallen ist.

Die höchste Steigerung der Angst und den Uebergang zur Gemüthsruhe schildert Lukas XXII. 43, 44. Sein Schweiß war wie Blutstropfen, die sich zur Erde herabsenkten; es erschien ihm ein Engel vom Himmel, der ihn ermuthigte. Lukas allein ist es, der uns diese beiden Umstände berichtet. Woher, werden wir gefragt, konnte Lukas das wissen? Die Quelle, aus der Lukas die Besonderheiten der Verse 43 und 44 geschöpft hat, anzugeben, ist geradezu unmöglich. Es ist eine Kriegslist unseres Gelehrten, damit er seines Sieges gewiß sei, vom Gegentheil das Unmögliche zu bedingen. Indessen mag er sich mit der Antwort begnügen: Lukas wird es wohl daher haben, woher er die Hälfte seines Buches hat, sofern der Inhalt desselben neu und ihm eigen ist. Nun kömmt die Reihe an den blutigen Schweiß und den Engel. Doch ist es kein blutiger Schweiß, wie man längst wußte. Die Partikel *ὡσει*, gleichwie, macht einen großen Unterschied: sein wie eine Sache, ist nicht soviel als die Sache selbst sein. Das Wort *θρομβοι*, Tropfen, ein allgemeiner Ausdruck: Tropfen von Milch, von flüssigem Pech und von jeder Flüssigkeit, die sich in Kügelchen verdichtet, wird öfter von Blutstropfen gebraucht. Da nur eine Aehnlichkeit zwischen dem Schweiße und den Blutstropfen ausgesagt wird, läßt sie sich leicht errathen: es ist ein verdichteter Schweiß. Darüber hätte man den Theophrastus de sudorib. p. 456 edit. Heinsii bei Wetstein nachsehen können: *επι και λεπτοτης τις και παχυτης εστιν εν τοις ἱδρωσιν, ὁ μεν γαρ επιπολαιος και πρωτος, ὑδατωδης τις και λεπτος. ὁ δ'εκ βαθους, μαλλον βαρυτερος, ὡσπερ συντηκομενης της σαρκος· ηδη δε τινες φασι και αἱματι εικασαι· καθαπερ Μοναᾶς ελεγεν ὁ ιατρος, δηλον ὡς επισπασθεισης πλειονος ὑγροτητος εκ των φλεβων.* Es giebt also einen dünnern und einen dichtern Schweiß; der erste, an der Oberfläche entstanden, ist wässericht und dünne;

der andere aus der Tiefe kommend ist schwerer, gleichsam als wäre ihm auch flüssig gewordenes Fleisch beigemengt. Darum behaupten auch einige, er habe Aehnlichkeit mit dem Blute, wie Monas der Arzt sagt; „als hätte er nemlich mehrere Feuchtigkeit aus den Adern angezogen.“ Das ist nun der blutähnliche dichte und schwere Schweiß, weßwegen er auf den Boden herabrann, *καταβαινων επι την γην*. Lukas, als Arzt, hat sich hier ausgedrückt in der Sprache der Arzneikundigen. Dagegen wendet man ein: „wie die Jünger aus der Entfernung und in der Nacht das Herabfallen blutiger Tropfen vom Leibe Jesu bemerken konnten?“ Herr Doctor! Am israelitischen Ostertage scheint alle Jahre der Vollmond zu Jerusalem: so oft also Jesu vom Gebete sich erhob, und zu den Jüngern gieng, konnten sie das sehen, und um so leichter, wie größer die Schweißtropfen waren.

Wegen des Engels, der hier wieder zur Sprache kömmt, habe ich im ersten Theile des Gutachtens, wo uns die Jugendgeschichte Jesu beschäftigte, mich erklärt. Wir bestehen auf dem Dasein höherer geistiger Naturen, und der Möglichkeit ihres Einwirkens auf die menschlichen Dinge, bis man uns ihr Nichtdasein, oder die Unmöglichkeit ihres Einwirkens erwiesen haben wird. Im vorliegenden Falle ist ein solches Einwirken unerläßlich, um den schnellen Uebergang von der tiefsten Niedergeschlagenheit und Beängstigung zur vollkommenen Gemüthsruhe und zum Bewußtsein der Würde zu vermitteln, womit der Herr der ausgesendeten Schaar zu seiner Verhaftung entgegen tritt.

Verhältniß des vierten Evangeliums zu den Vorgängen in Gethsemane. Die Johanneischen Abschiedsreden und die Scene bei Anmeldung der Hellenen.

(§. 124. S. 482—499.)

§. 84. Das vierte Evangelium schweigt von den Vorgängen in Gethsemane; doch war der Verfasser dabei gegenwärtig und unter den nächsten Zuschauern. Aus seinem

Stillschweigen wird, wie gewöhnlich, geschlossen, daß es mit der Richtigkeit jener Vorgänge sehr bedenklich stehe. Die Bedenklichkeit wird dringender, da sich das Stillschweigen des Johannes nicht erklären läßt. Wir umgehen die Erklärungen, die zur Belege aufgeführt werden, daß man es nicht erklären könne, und beziehen uns auf unsern vorausgehenden §., wo uns derselbe Fall vorgekommen ist. Johannes entzieht uns die Beschreibung des lezten Abendmahls, einer heeren und hochheiligen Handlung, so wie er uns die Beschreibung des Ostermahles vorenthält. Diese haben auch die drei andern Evangelien uns zu geben unterlassen, weil es gemein bekannt war, wie die Feier des Ostermahles zu geschehen hat; dafür wendeten sie dem Abendmahle ihre Sorge zu. Johannes hat beide Gastmahle, an denen die Grenzscheide einer alten und neuen Welt sich berührt, gut gekannt, wie wir im obigen §. gesehen haben; aber statt sie zu beschreiben, hat er die Zwischenhandlung, welche beide von einander trennt, den gastfreundlichen Brauch der Fußwaschung zu erzählen sich erlesen. Offenbar hat er mit Absicht und gutem Willen den Bericht über das Abendmahl zu geben unterlassen. Wir haben ebenfalls auf das gleiche Betragen in Beziehung auf die Taufe Jesu aufmerksam gemacht. Von der Verpflichtung, die er als Geschichtschreiber auf sich hatte, keine Thatsache von Belang zu übergehen, konnte er sich höchstens dann freisprechen, wenn er wußte, sie sey von andern schon befriedigend abgehandelt, und zur Oeffentlichkeit gebracht. Wenden wir nun das an auf die Vorgänge von Gethsemane, so kann sich Jeder Bescheid ertheilen, warum Johannes diese Vorgänge, von dreien erzählt, zu wiederholen gerne vermieden habe.

So viel über das Stillschweigen des Johannes von der Angst in Gethsemane. Bedeutender ist der Angriff, der gegen diese Gartengeschichte aus der Vergleichung der lezten Reden Jesu an seine Jünger geführt wird, welche kurz vor dem Gange nach Gethsemane mit großer Gemüthsruhe gesprochen, sich nicht mit der gleich darauf erfolgten Verlassenheit von

Geistesfassung vereinbaren lassen. Es ist gut, den Schriftsteller selbst zu hören, wie er seine Sache betreibt. In jenen Abschiedsreden ist es Jesu durchaus, welcher aus der Fülle seiner innern Klarheit und Sicherheit die zagenden Freunde beruhigt, und nun soll er bei den schlaftrunkenen Schülern geistigen Beistand gesucht haben, indem er sie mit ihm zu wachen bat; dort ist er der heilsamen Wirkungen seines bevorstehenden Todes so gewiß, daß er versichert, es sei gut, daß er hingehe, sonst käme der παρακλητος nicht zu ihnen: nun soll er hier wieder gezweifelt haben, ob sein Tod auch wirklich des Vaters Wille sei; dort zeigt er ein Bewußtsein, welches in der Nothwendigkeit des Todes dadurch, daß es diese begreift, die Freiheit wieder findet, so daß sein Sterbenwollen mit dem göttlichen Willen, daß er sterben solle, eins ist: hier gehen diese beiden Willen so auseinander, daß sich der subjective unter den absoluten zwar freiwillig, aber doch nur schmerzhaft beugt. Und diese beiden so entgegen gesetzten Stimmungen sind nicht etwa durch eine zwischeneingetretene schreckende Begebenheit, sondern durch den geringen Zeitraum getrennt, welcher während des Ganges aus Jerusalem über den Kidron nach dem Oelberge verlief: ganz als wäre Jesu in jenem Bache, wie den Seelen in der Lethe, alle Erinnerung an die vergangenen Reden und Stimmungen versunken.“ S. 485.

Vorläufig müssen wir Einiges berichtigen, Anderes in diesem Anklagsakte ermäßigen. Die Worte: „nun soll er bei den schlaftrunkenen Schülern geistigen Beistand gesucht haben, indem er sie mit ihm zu wachen bat“, sind ganz unwahr; er forderte sie auf zu wachen und zu beten, damit sie nicht in Versuchung fallen, Matth. XXVI, 41. Mark. XIV, 38. Luk. XXII, 40. es war nemlich eine gefährliche Zeit für ihren Glauben und für ihre Treue. Daß er sich wiederholt nach ihnen umsah, konnten sie nur als ein freundliches Besorgniß für sie betrachten.

Die Entgegenstellung des väterlichen Willens ist zu scharf

gezeichnet. „Nun soll er wieder gezweifelt haben, ob sein Tod auch wirklich des Vaters Wille sei?" Wie meinen Sie das Herr Doctor! Soll Jesu geglaubt haben, der Vater habe ihm vielleicht nur die Todesangst anthun wollen? Dann sagen Sie weiter, Jesu habe unter den absoluten Willen zwar freiwillig, aber nur schmerzhaft sich gebeugt. Das ist zu viel, eine exaggeratio, wie Sie es lieben. Nein: es ist ein Wunsch, eine Bitte um Schonung, die Bitte eines Sohnes, eines geängsteten Sohnes, ohne Willenstrennung, mit völliger Unterwerfung unter den väterlichen Willen: Vater möchte mir diese herbe Schickung erlassen sein; aber dein Wille geschehe!

Aber wie sank er denn von jener schönen sanftbewegten Abschiedsrede, die er so eben zur Stärkung und Tröstung seiner Jünger gesprochen hatte, in diesen muthlosen Zustand herab, in welchen wir ihn im Gethsemane sehen! Dieser Abfall ist zu schnell, durch keinen Uebergang vorbereitet und durch kein neues Begegniß herbeigeführt: Erinnern wir uns nochmals an den vorausgehenden §. Die Angst vor der entsetzlichen Todesart hatte längst in seinem Gemüthe Platz gegriffen, und tauchte von Zeit zu Zeit aus den Tiefen seines Bewußtseins auf. Gegen sieben Monate vor seinem Tode brach dieses Gefühl in den Worten zu Tage: ich habe noch eine Taufe zu erstehen, und wie bangt es mir, bis sie vollbracht ist! Und bald nach dem rauschenden Einzuge in die heil. Stadt, wo er nur Freude empfinden sollte, drang es wieder durch: Meine Seele ist bestürzt, und was soll ich sagen: Vater rette mich aus dieser Stunde u. s. w. Allein das ängstigende Bild seiner Hinrichtung wußte der Herr jedesmal abzuweisen durch Lehrvorträge an das Volk oder an seine Jünger und durch wohlthätige Werke zur Milderung fremder Leiden. Er bekämpfte das widrige Gefühl durch geistige Anstrengung im Unterrichte und durch das schönere Gefühl Gutes zu wirken. Nun hörte Alles auf: das Lehramt war am Schlusse; es war nicht mehr die Zeit für die Zwecke seiner Wunderkraft; der Abschied von seinen Jüngern war

geschehen, der Augenblick seiner Gefangennehmung nahe, und wie er selbst sagt: Es hat mit mir und meinen Verrichtungen ein Ende, τα περι εμου τελος εχει. Luk. XXII, 37. Das ältere in ihm schlummernde Angstgefühl, durch nichts mehr zurückgehalten oder beschwichtigt, erhob sich nunmehr in ganzer Kraft, und übte nun unterdrückende Alleinherrschaft, bis eine himmlische Ermuthigung wieder Friede in die gekränkte Seele brachte.

Bisher hat der Hr. Verfasser durch Vergleichung der lezten Worte Jesu nach dem Abendmahle die Erzählung der drei ersten Evangelien von der Beängstigung im Garten zu bestreiten sich bemühet; nunmehr aber nach vielem Hin- und Herreden von S. 485—496, was der Sache nichts nimmt und nichts giebt, wendet er sich zu jenen letzten Tröstungen und Ermahnungen, um auch an sie Hand anzulegen. Zuerst hebt er S. 496. die Schwierigkeit heraus, „daß man kaum begreift, wie Johannes, diese langen Reden Jesu genau behalten konnte.“ — Wüßten Sie etwa anzugeben, wie lange er sie nicht behalten konnte; oder wie lange er sie behalten, bis er sie aufzeichnete? Sie stellen an uns das eingehüllte Begehren, wir sollen wissen, was Sie nicht wissen, und was Sie nicht wissen können, und sollen Ihnen darüber Rede stehen. Geben Sie uns entgegen die Ursachen an, warum Sie es kaum begreifen, dann kömmt die Reihe an uns, zu antworten. Noch Niemand hat gefragt, ob wohl Xenophon in den Denkwürdigkeiten L. II. c. 1. das Gespräch zwischen Sokrates und Aristipp über Enthaltung und Genuß; oder II. 6 die Unterredung mit Kritobulos von der Freundschaft, oder die weitläufige Besprechung mit Dionysidoros, III. 1. über die Wissenschaft des Heeresführers, habe behalten können, bis nach dem Tode des Sokrates, wo er die Denkwürdigkeiten schrieb? Ist die Kritik, welche uns zu beweisen aufträgt, wie groß oder klein das Gedächtniß eines Mannes gewesen, und wann er angefangen habe, auf dasselbe mißtrauisch zu werden, und aufzuschreiben, was er nicht ver-

gessen wollte, ist diese Kritik wohl etwas anderes, als eine Advocatenchicane?

Der zweite und letzte Angriff ist besonders gegen den Schluß der Abschiedsrede, Joh. XVII. gerichtet, und lautet also: „Ob es denkbar sei, daß Jesus in der Erwartung des gewaltsamen Todes nichts Angelegeneres zu thun gehabt habe, als mit Gott von seiner Person, seinen bisherigen Leistungen und der zu erwartenden Herrlichkeit sich zu unterhalten?“ u. s. w. (S. 497.) Man kömmt hier in Versuchung zu zweifeln, ob der Herr Verfasser wirklich den bezeichneten Abschnitt vor sich gehabt habe. Er enthält ein feierliches Gebet zum Vater, worin er vom Vollzuge seines Auftrages spricht, die Menschheit dem ewigen Leben zuzuführen, und besonders jener gedenkt, die seine Lehre gläubig aufgenommen haben, mit ihm und dadurch mit dem Vater in Einheit getreten sind: diese, die er behütet hat bis zu seinem Austritt, empfiehlt er der Obhut des Vaters, und Alle, die noch an ihn glauben werden, damit sie an der Herrlichkeit, in die er nunmehr eingehen werde, theilnehmen, und mit ihm und mit dem Vater vereint bleiben. Konnte er etwas Treffenderes sagen, um seinen Jüngern, die einer harten Zukunft entgegen giengen, Muth und Zuversicht einzuflößen!

Wenn wir hinsehen auf Sokrates, wie er in den letzten Stunden seinen Schülern und Freunden in der Betrachtung über Sterben und Unsterblichkeit ein lehrreiches Angedenken hinterlassen, und sie über seinen Tod beruhigt hat [1]), müßte es uns befremden, wenn Jesu die Seinigen ohne Ermunterung und Ermahnung, ohne ein frommes Lebewohl verlassen hätte, zumal da auf ihnen die Fortsetzung und Vollendung des großen Werkes beruhen sollte, um dessen willen er gekommen war.

1) Bei Plato im Phädon.

Gefangennehmung Jesu.

(§. 125. S. 499—507.)

§. 85. Die Schilderung der ausgesendeten Schaar, Jesu gefangen zu nehmen, ist in den Evangelien nicht durchaus gleich ausgefallen; die Ungleichheiten aber, so leicht sie sich vereinbaren lassen, werden begierig aufgegriffen, um recht viele Einwürfe machen zu können. Matth. XX, 47. und Markus XIV, 43. gleichen sich: es war ein Haufen, *οχλος*, mit Schwertern und Knitteln bewaffnet, *απο των αρχιερεων και πρεσβυτερων του λαου*, von den Hochpriestern und Aeltesten ausgesendet oder auch angeführt; die Redensart ist elliptisch, und beide Ergänzungen haben eine gleiche Wahrscheinlichkeit für sich. Man wundere sich nicht über die Benennung Haufen oder über dessen Ausrüstung; die Sache ist gut historisch: den Hochpriestern und dem Synedrium war keine bewaffnete Mannschaft verstattet, wie z. B. dem Herodes und Philippus; sie hatten nur Knechte, *υπηρετας*, zu Aufrechthaltung der Tempelpolizei und ähnlichen Zwecken. Lukas nennet unter den Theilnehmern an der Verhaftung auch Hochpriester, woraus sich die Ellipse des Matthäus also ergänzt: angeführt von Hochpriestern; diesen gesellet er bei *στρατηγους του ιερου*, XXII, 52. die Tempelhauptleute, denen bekanntlich die Handhabung der Tempelpolizei oblag, und welche die Knechte des Synedriums befehligten. Bei Johannes kömmt hinzu die *σπειρα* und der *χιλιαρχος* XVIII, 12. cohors und tribunus. Es sollte nicht nöthig sein zu erinnern, was die Philologen vor Jahrhunderten wußten, daß die Römer an den Festen die Besatzung auf der Burg Antonia, anstößig im Nordwesten an den Tempel, verstärkten, um sogleich bei der Hand zu sein, wenn sich bedenkliche Bewegungen in dem dichten Volksgewimmel hervorthaten, wie es öfter geschah: es war Ostern und bei der Verhaftung Jesu, den das Volk bisher geschützt hatte, war ein Zusammenlauf zu befürchten, und in Folge dessen ein Wi-

derstand, vor dem die hochpriesterliche Polizei, ihr Heil in der Flucht zu suchen, veranlaßt werden konnte. Zu ihrem Schutze und zur Hinhaltung eines möglichen Aufstandes rückt daher eine Cohorte unter Führung ihres Tribunus aus, wie es sich versteht auf Ansuchen der Hochpriester beim römischen Statthalter. Mit dieser einfachen Exposition ist den Einwürfen wegen Ungleichheit der evangelischen Berichte, in Beziehung auf die bei der Gefangennehmung Jesu thätigen Personen, Genüge geschehen.

Nur Judas bietet noch Stoff an zu einigen Bedenklichkeiten. Nach den ersten Evangelien, Matth. XXVI. 48, 49. Mark. XXIV. 44, 45. Luk. XXII. 47, 48. giebt Judas durch einen Kuß das Zeichen, welcher Mann es sei, auf den man greifen müsse. Johannes giebt uns andern Bericht, Jesu selbst redet die Schaar an: wen suchet ihr, und als sie seinen Namen nannten, erwiderte er: der bin ich; dann stellte er das zweite Mal diese Frage an sie, erhielt dieselbe Antwort, und wiederholte es: der bin ich. Joh. XVIII. 4—9. „Wenn ihn Judas, bemerkt man entgegen, bereits durch den Kuß bezeichnet, und Jesu den Zweck des Kusses so gut verstanden hatte, wie er sich in seiner Erwiederung auf denselben Luk. XXII. 48. ausspricht, so brauchte er sich nicht noch besonders zu erkennen zu geben, da er schon kenntlich gemacht war.“ — Es handelt sich nicht darum, ob Jesu das Zeichen des Judas verstanden habe; denn er hat es verstanden. Allein andere verstanden es nicht. Das Zeichen war im Vertrage zwischen Judas und den Hochpriestern verabredet, und blieb, wie der ganze Plan des Unternehmens, geheim: höchstens wurden die Tempelhauptleute ins Vertrauen gezogen. Unter ihrem Befehle standen die Diener des hohen Rathes, welche, blinde Werkzeuge der Führer, auf ihr Geheiß Jeden ergreifen, ohne lange zu fragen, wer er sei. Ein in der Nacht eingebrachter Anonymus konnte leicht bei Seite geschafft werden, und spurlos verschwinden. Das wollte der Erlöser verhüten; er wollte öffenlich sterben, und trat hervor

fragend, wen suchet ihr, und als ihm die Antwort ward, versteht sich von den Anführern: Jesu von Nazareth, erklärte er, ich bin's! Und nicht genug, er wiederholte die Frage und gab die vorige Erklärung, ich bin's! damit, wer es vorhin überhört hätte, es nunmehr vernehme. Dieses von der Vorsicht gebotene Betragen Jesu schließt das Zeichen des Judas nicht aus; es war das Zeichen für die Anführer, um Jesu aus der Mitte seiner Jünger herauszufinden; nach dem es der Verräther gegeben hatte, trat er in die Reihen derer zurück, mit denen er gekommen war, Joh. XVIII. 5. *ειστηκει . . . μετ' αυτων*, und Jesu fragte: wen suchet ihr u. s. w. Als der Name Jesu von Nazareth den Dienern in die Ohren klang, und das Bekenntniß: ich bin es, traten sie zurück, und fielen nieder zur Erde, *και επεσον χαμαι*, ויפלו ארצה; die höchste Ehrenbezeugung in Israel. Ruth. II. 10. I. Sam. XXV. 23. II. Sam. XIV. 4 und 22. Luk. V. 12. VIII. 41. Mark. V. 22. Jesu in Galiläa hochgeehrt; in Judäa bewundert und verabscheut, in Jerusalem an den Festen von vielen für den Messias gehalten, hatte einigen dieser Diener, die ihn im Tempel ergreifen sollten, solche Ehrerbietung eingeflößt, daß sie sich nicht vermaßen, Hand an ihn zu legen, und sich bei ihren Gebietern entschuldigten: Noch niemal hat ein Mann so geredet wie dieser Mann. Joh. VII. 46. Dieses begegnete ihnen am Feste der Laubhütten, ehe noch die Erweckung des Lazarus die Menge mit Erstaunen erfüllt, und der feierliche Einzug Jesu, wobei er als Messias ausgerufen wurde, Jerusalem in Bewegung gebracht hatte.

Bei dieser Expedition verlor ein Diener des Hochpriesters sein Ohr. Die Evangelien gehen in ihren Berichten von einander ab, was nicht ohne Tadel geschehen darf; aber genau besehen, stellt sich in ihrer Verschiedenheit nichts Anderes als das so oft bemerkte stufenweise Wachsthum der Geschichte heraus. Matth. XXVI. 51. und Mark. XIV. 47. sind einstimmig; Luk. XXII. 50. bestimmt den gefährdeten Theil

näher: es war das rechte Ohr, und Jesu heilte ihm dasselbe wieder an. Johannes setzt den Namen des Thäters und des Dieners hinzu: der erste war Petrus; der andere hieß Malchus.

Warum sie den Petrus nicht mit ergriffen haben? Das hieng zum Theile von Malchus ab, ob er lärmte und tobte, um die Aufmerksamkeit der Schaar auf Petrus zu lenken, oder ob er sich ruhig verhielt, nachdem ihn Jesu beruhigt hatte: dann aber auch davon, ob sich die Hochpriester und Anführer glücklich genug dünkten, den großen Fang gemacht zu haben, und die Uebrigen als unbedeutend ihres Weges gehen ließen?

Jesu Verhör vor dem Hohenpriester.

(§. 126. S. 507—516.)

§. 86. Jesu wurde nach Matthäus XXVI. 57—68. zu Kajaphas dem Hochpriester geführt, bei welchem die Gelehrten und Aeltesten versammelt waren. Markus erzählt denselben Hergang beim Hochpriester; XIV. 53—66. jedoch ohne den Namen des Kajaphas beizufügen; auch Lukas bezeichnet den Hochpriester nicht mit seinem Namen, XXII. 54. und beschäftigt sich mit der Verläugnung des Petrus, bis der Tag anbrach, und das Synedrium versammelt war, — 66. und das that, was die zwei ersten Evangelien erzählt haben. — 66—71. Johannes hingegen theilet uns die Nachricht mit, Jesu sey zum Hochpriester Annas dem Schwiegervater des Kajaphas und Hochpriester jenes Jahres, geführt, und dort über seine Lehre und Schüler gefragt worden. XVIII. 13 bis 28. Der Gegensatz, der sich in diesem Berichte herausstellt, wurde als ein Widerspruch angesehen, welchen mit den andern Evangelien auszugleichen die Versuche verunglückt sind. Allein Johannes widerspricht den andern nicht; er bringt nur Neues zu Tage: Die Geschichte erhält in dem Vorgang bei Annas einen beachtungswerthen Zuwachs. Was aber die gerichtliche Verhandlung bei Kajaphas betrifft, stellt er

habe 6 bis 9 Mal den Herrn verläugnet, so sind wir hoffentlich keine Antwort darauf schuldig. Aber auffallend gehen die Evangelien in Beziehung auf die Oertlichkeit von einander ab: die drei ersten verlegen den Hergang in den Hof des Kajaphas; Johannes berichtet uns anders: Petrus macht den Anfang im Hofe des Annas, wo er ein Mal läugnete, und beschließt seine Unthat bei Kajaphas. Besonders merkwürdig kam unserm Gelehrten der Umstand vor, daß im Hofe des Kajaphas Feuer angemacht wurde, Mark. XIV. 54. Luk. XXII. 54, 55. und dasselbe auch im Hofe des Annas geschah, weil es kalt war. Joh. XVIII. 18. Dann fährt er fort S. 518: „Zwar sprechen die Synoptiker auch im Hofe des Kajaphas von einem Feuer, an welchem Petrus sich gewärmt habe; doch daraus folgt nicht, daß auch Johannes im Hofe des regierenden Hochpriesters ein solches gedacht habe." Er hat kein Feuer im Hofe des Kajaphas gedacht; er hätte also geschrieben, was er nicht gedacht hat: es schickte ihn Annas zu Kajaphas; Simon Petrus stand und wärmte sich. Joh. XVIII. 24, 25. εστως και θερμαινομενος, und während dem er sich an nichts wärmte, verleugnete er das zweite Mal den Herrn. Ich kann durchaus nicht ins Deutliche kommen, was unser Schriftsteller beabsichtet, wahrscheinlich will er beweisen, beide Feuer seien nur ein Feuer und folglich beide Oertlichkeiten seien nur ein Ort gewesen; doch ist das Feuer im Hofe des Annas bezeugt, weil es kalt war, und ebenso im Hofe des Kajaphas, in welchem es gewiß nicht weniger kalt gewesen ist, da die Nächte, so heiß auch die Tage sein mögen, in Palästina, Syrien und Arabien kalt und dem unvorsichtigen Europäer verderblich sind. Bewiesen oder nicht bewiesen, nimmt der Herr Verfasser an, es sei nur ein Feuer gewesen und folglich nur ein Ort, an dem geleugnet wurde, wo sodann Johannes, der zwei Feuer und zwei Vorhöfe der Hochpriester angiebt, sich geirrt hätte, oder aber die Synoptiker im Irrthum befangen wären.

Indessen könnte es auch sein, daß der Herr Verfasser sich beredet hätte, die zwei letzten Verläugnungen, welche Johannes XVIII. 24—28. in den Hof des Kajaphas verlegt, müssen dem Hofe des Annas zugeschieden werden. Die Erzählung fängt nemlich an mit den Worten: es schickte ihn Annas gebunden zu Kajaphas; es war aber Petrus der da stand und sich wärmte, *εστως και θερμαινομενος*. Sollen nun die Worte: Petrus stand und wärmte sich, auf Annas hinauf bezogen werden oder herab zu Kajaphas? Der Eingang, Annas schickte Jesu zu Kajaphas, zeigt genugsam, daß das Geschäft bei Annas beendet war, und was folgt, dem Locale bei Kajaphas angehöre. Hierauf werden die letzten Verläugnungen erzählt, und dieselben mit den Worten beschlossen: sie führten nun Jesu von Kajaphas ins Prätorium. Wir sehen, die zwei Verläugnungen liegen zwischen der Abführung zu Kajaphas, und von Kajaphas ins Prätorium, und sind dadurch begrenzt. Weiter kömmt in Betrachtung, daß, als Johannes die erste Verläugnung bei Annas erzählt, er die Worte voranschickt, Petrus stand und wärmte sich, *εστως και θερμαινομενος*. XVIII. 18. Nachdem er die Abführung von Annas zu Kajaphas erwähnt hat, fängt er mit denselben Worten an, Petrus stand und wärmte sich, *εστως και θερμαινομενος*. XVIII. 25. Das war ganz unnöthig, wenn nicht die Oertlichkeit gewechselt, eine neue Scene begonnen hätte. So mannigfach sind die Waffen, die man gegen die Evangelien wendet. Wenn nichts mehr verhelfen will, jagt man den Dintenfisch, bis das Wasser trüb wird.

Der Verläugnungsakt, der nach dem Berichte des Johannes beim Hochpriester Annas sich zugetragen hat, gieng, wenn wir die Evangelien sämmtlich zu Rede stellen, also vor: Petrus saß, *εξω εν τη αυλη*, im äußern Hofraume, da trat ein Mädchen, *παιδισκη*, hinzu, und sprach Matth. XXVI. 69: oder, wo er sich aufhielt *εν τη αυλη κατω* im niedern Hofe, trat *μια των παιδισκων* eines der Mädchen des Hochpriesters hinzu, sah dem Petrus ins Angesicht und

sprach, Mark. XIV. 66, 67. Petrus war nemlich von ferne Jesu gefolgt, und als sie Feuer machten in Mitte des Hofes, sah ihn ein Mädchen, und faßte ihn fest ins Auge. Luk. XXII. 55, 56. Petrus und der andere Jünger (Johannes) waren Jesu gefolgt; Johannes gieng in den Hof, *εις την αυλην*; Petrus aber blieb vor dem Thore stehen: Johannes redete mit der Thürhüterin, und führte den Petrus hinein. Das Mädchen, nemlich die Thürhüterin *παιδισκη ἡ θυρωρος*, sagte ꝛc. Joh. XVIII. 17. Alles geschieht im Hofe, im äußern oder untern Hofe im Gegensatz zum obern Hofe oder Vorsaale, antichambre. Die Veranlassung zum Mißtritte war ein Mädchen; Johannes bestimmt es näher, die Thürhüterin; denn Mädchen besorgten dieses Amt zu Jerusalem, Apg. XII. 13. Ob nun Petrus mit den Dienern zusammensaß, Matth. XXVI. 58. Mark. XIV. 54. Luk. XXII. 55. oder stand, macht keinen erwähnungswerthen Unterschied: er mag, wie es ihn ankam, bald gesessen bald gestanden sein; denn diese Geschichte dauerte die ganze Nacht.

Das zweite Mal läugnete Petrus, als er hinausgieng *εις τον πυλωνα*, Matth. XXVI. 71., oder nach Markus XIV. 68. *εις το προαυλιον* in die Säulenhalle, Vorplatz, vestibulum; da sah ihn eine andere, *αλλη*, nach Matthäus; nach Markus, dasselbe Mädchen *ἡ παιδισκη παλιν*; nach Lukas ein Anderer, *ἑτερος* XXII. 58.: eine bedeutende Verschiedenheit, welche aber durch den Bericht des Johannes sich gänzlich beilegt; es war nemlich ein Gespräch zwischen mehrern: sie sprachen zu ihm, *ειπον ουν αυτῳ*, Joh. XVIII. 25. Bei der dritten Verläugnung, *μετα μικρον*, bald nachher waren es nach Matthäus und Markus die Umstehenden. Lukas bestimmt die Zeit näher, beiläufig nach Umlauf einer Stunde betheuerte, *αλλος τις*, irgend ein Anderer; Petrus läugnet, Jesu wendet sich um, und wirft dem Petrus einen strafenden Blick zu, Luk. XXII. 59—61. Jesu nemlich, wie wir uns erinnern, mußte bei Kajaphas warten, bis das Synedrium versammelt war, Vergl. Luk. XXII. 66. und

befand sich also im selben Hofraume, wo Petrus sich aufhielt. Bei Johannes ist es einer aus den Knechten, ein Verwandter des Malchus, welcher das Wort führt, Joh. XVIII. 26. und durch sein Verhältniß zum Knechte, der im Garten um das Ohr kam, genauer bezeichnet wird. Jedoch fügen sich alle diese Angaben wieder darin zusammen, daß unter den Umstehenden das Gespräch sich ergab, aus welchen sich, wie Lukas berichtet, Einer, und nach Johannes der Vetter des Malchus besonders hervorthat. Durchaus gieng das Alles nicht zwischen zweien vor, sondern in den umstehenden Gruppen derjenigen, die den Gefangenen eingebracht hatten.

Bei Markus ergiebt sich eine Verschiedenheit bezüglich auf den Hahnenruf. Der Herr sagte dem Petrus vor, XIV. 30. ehe der Hahn zweimal ruft, *πριν η δις αλεκτορα φωνησαι*, wirst du mich dreimal verläugnen; nach der zweiten Verläugnung in der Säulenhalle, ließ sich zum ersten der Hahn hören; (Vers 68.) bei der dritten wiederholte er seinen Morgenruf, und Markus schließt (Vers 72.) mit den Worten: Petrus gedachte der Rede des Herrn, ehe der Hahn zweimal ruft 2c. Zusehends hat Markus dem Hahnenruf eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet, und, wie es seine Gewohnheit ist, die Umstände sorgsamer herausgehoben als Matthäus. Lukas nimmt nicht alle diese Einzelnheiten in seine Erzählung auf; sondern redet nur von dem letzten und entscheidenden Hahnenruf; dadurch ist aber der vorausgehende nicht ausgeschlossen oder unvereinbarlich. Johannes aber behandelt die zwei letzten Verläugnungen nur summarisch, gleichsam als bekannt in drei Versen. XVIII. 25—27.

Der Tod des Verräthers.

(§. 128. S. 525—539.)

§. 88. Matthäus giebt vom Tode des Judas den Bericht: Er warf die Silberlinge im Tempel hin, kam zurück, gieng und erhängte sich, *απελθων απηγξατο*. XXVII. 5. Petrus in der Apostelgeschichte gedenket seiner also: herab=

stürzend barst er in der Mitte, und ausgeschüttet wurden alle seine Eingeweide, *και πρηνης γενομενος ελακησε. λ.* I. 18. Man fand lange keine Schwierigkeit die beiden Berichte zu vereinigen: der eine redet vom Erhängen, der andere vom Herabstürzen; das erste war die That und das andere eine Folge: denn erst wenn er hieng, konnte er herabstürzen. Das Wort *απηγξατο*, enthält aber außer der angezeigten Bedeutung eine zweite bezüglich auf Gemüthszustände, wie die Lateiner sagen **curis strangulari, mocrore strangulari**; diese wandte man hier an, Gronovius nemlich und die ihm folgten: er gieng herum gewürgt von Kummer. Dieser Meinung trat auf eine gewisse Weise Perizonius bei. Indessen liegt die erste Bedeutung eben so nahe als die zweite, und im höchsten Schmerz über ein verübtes Verbrechen liegt sie sogar näher: Er gieng und erhieng sich; denn daß er bang darüber hatte, durfte uns der Geschichtschreiber nicht erst erzählen; Jeder würde sich das selbst gedacht haben. Wenn man aber über die Formation Bedenken trägt, so sehe man bei Raphelius (**Adnotat. in N. T. ex Polyb. et Arriano**) dieselbe Redensart im Arrian über den Epictet **I. c.** 2. *απελθων απηγξατο*. Durchaus hat Raphelius die Bedeutung dieses Wortes durch viele Stellen erhärtet. Man kann auch folgende aus Herodot, **VII.** 232. hinzuthun: *λεγεται δε . . . Παντιτην, νοστησαντα ες Σπαρτην, ὡς ητιμωτο, απαγξασθαι.*

Judas hängt also nach allen exegetischen Rechten, aber was sagt die Apostelgeschichte dazu? Die Worte: *πρηνης γενομενος ελακησε, λ.* werden nicht überall gleich verstanden. Beinahe durchaus wird *πρηνης* für **pronus** genommen, indem die Bedeutung **praeceps**, welche ihm beigelegt werden will, noch nicht erwiesen ist. Man sehe **Elsner observationes sacrae ad N. T. Act. I.** 18, der mit Gelehrtheit **pronus** vertheidigt; allein **pronus**, *πρηνης*, ist meist mit dem Zeitworte *πιπτειν* verbunden, wie die Elsnerischen Beispiele zeigen, *πιπτον πρηνεις* [1]), *πιπτω δε πρηνης* [2]) und *πεσων πρηνης προ ποδων του πατρος* [3]), oder sie enthalten eingewickelt die Idee des Fallens. Uebrigens ist *πρηνης* für **praeceps** nicht ungewöhnlich: ein römischer Krieger stürzte

1) Apollon. Rhod. argonaut. L. III. 1393.
2) Euripid. Rhes. 795.
3) Joseph. Bell. J. L. I. c. 32.

von der Mauer herab, *πρηνης . . . κατεπεσεν* [1]). Ich füge ein anderes Beispiel hinzu: eine feindliche Heerabtheilung floh so hastig vor den Römern, daß sie von einer steilen Höhe herabstürzte, *πρανεις φερομενοι . . . κατακρεμνιζον ωθεντες αλληλους* [2]). Welche Bedeutung wir vorziehen oder verwerfen, bleibt es dasselbe; immerhin Judas fällt herab, sei es pronus aufs Angesicht, oder praeceps von der Höhe. Wer aber vorher nicht oben war, kann nicht herab fallen.

Die Stelle der Apostelgeschichte bot Gelegenheit zu einem weitern Streite. Wie Matthäus erzählt, warf Judas das Geld im Tempel den Priestern zurück. Sie berathschlagten sich und kauften daraus den Acker des Töpfers zum Begräbnißplatze für Fremde. XXVII. 3—9. Die Apostelgeschichte hingegen sagt: er besaß ein Feld aus dem Lohne des Verbrechens, *εκτησατο χωριον*. I. 18. Er, der sich sogleich erhängt hat, konnte das Feld nicht mehr besitzen; es muß also ein anderes Bewandtniß mit der Geschichte dieses Feldes haben, als Matthäus berichtet. Man könnte erwiedern: nachdem das Geld nicht in den Tempelschatz aufgenommen werden durfte, und die Priester sich dasselbe nicht zueignen wollten, blieb es Eigenthum des Verräthers, und was um sein Geld gekauft wurde, konnte in dieser Hinsicht sein Besitzthum genannt werden. Aber angenommen, was im weitesten Sinne wohl angehen könnte, man finde die Worte, er besaß, was er nach seinem Tode nicht besitzen oder inne haben konnte, anstößig, so hätte eine andere Bedeutung des Wortes *εκτησατο* nicht übersehen werden sollen: *εκτησατο* heißt in der Sprache des N. T. auch er erwarb, Apg. VIII. 20. und XXII. 28. und so findet es sich wieder bei klassischen Schriftstellern, Herodt. III. 98. *τον δε χρυσον . . . . τροπῳ τοιῳδε κτεωνται*. Xenoph. Hieron. c. 1. sect. 13. *ὁσα εν παντι βιῳ κτωνται*. c. 8. sect. 1. *εννοει ποτερος μειξω απο των ισων κταται χαριν*. Man kann sterbend erwerben, was man im Leben nicht mehr besitzen kann.

(Fortsetzung folgt.)

1) Krebs observat. in N. T. Joseph. Bell. I. L. VI. c. 1.
2) Plutarch. in Sulla. c. 18.

2.

Die Leser des Briefs Jakobi, sein Lehrgehalt und dessen Verhältniß zu der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung.

Unter vorstehendem Titel liefern wir hiermit die zweite Abtheilung unserer neuen Forschungen über den Brief des Jakobus. Die erste Abtheilung im vierten Bande dieser Zeitschrift hatte die Frage nach dem Verfasser des Briefes zum Gegenstande, welche Frage nur in Verbindung mit einer Untersuchung über die Brüder Jesu beantwortet werden konnte. Den Gang oder übersichtlichen Inhalt der nachfolgenden Abhandlung haben wir bereits in dem angeführten vierten Bande auf Seite 11 kurz angegeben, worauf wir demnach hier verweisen. Ist es entschieden, daß kein anderer Jakobus, als der Apostel dieses Namens, und zwar der Sohn des Alphäus und der erste Bischof von Jerusalem, welcher nach hebräischem Sprachgebrauch Bruder Jesu heißt, weil er von mütterlicher Seite mit dem Erlöser leiblich verwandt war, den Brief geschrieben habe: so nimmt die Frage nach den ursprünglichen Lesern zunächst unsere Aufmerksamkeit in Anspruch, und steht, wie leicht begreiflich, mit der Frage, wer der Verfasser sei, an Wichtigkeit in gleichem Verhältniß. Wenn nämlich die Kenntniß der Persönlichkeit und der kirchlichen Stellung des Verfassers auf das Verständniß des Briefes den größten Einfluß äußert, so muß es auf der andern Seite nicht minder wichtig seyn, auch den politischen und religiösen Zustand der ersten Leser genau zu kennen, um klar einzusehen, wie der Verfasser dazu kam, dasjenige zu schreiben, was er wirklich geschrieben hat, und um seine Schrift sowohl im Ganzen, als in jedem einzelnen Satze richtig aufzufassen. Damit man nicht mehr von uns erwartet, als wir leisten können, so wollen wir gleich hier das Geständniß ablegen, daß uns auf die Frage nach den Lesern

keine streng historische oder positive Beantwortung zu Gebot steht; allein der äußere und innere Zustand derselben läßt sich aus dem Inhalte des Briefes ziemlich befriedigend abstrahiren, und hinsichtlich des Landes, in welchem man sie zu suchen hat, können wenigstens auf negativem Wege einige nähere Bestimmungen gegeben werden.

Liest man den Brief des Jakobus nur Ein Mal aufmerksam durch, so wird man im höchsten Grade überrascht, wenn man sieht, daß in demselben Fehler und Laster gerügt werden, welche man im Urchristenthum niemals hätte erwarten sollen. Wäre das Bild, welches der Brief Jakobi von seinen Lesern an die Hand giebt, auf alle, oder nur auf einen großen Theil der Urchristen anwendbar, so müßte man denjenigen Leuten, welche die Zustände des Urchristenthums in unsere Zeit versetzen wollen, etwas mehr zutrauen, als den gutmüthigen Irrthum, daß es möglich sei, das Rad der Zeit um 18 Jahrhunderte rückwärts zu drehen. Es ist also bei diesem Punkte gewiß interessant, auf den Grund der vorhandenen Dokumente hin, Einschränknngen zu machen, und den örtlichen Aufenthalt der ursprünglichen Leser des Briefes in einer Weise zu fixiren, daß der Schluß von ihrer religiösen Beschaffenheit auf die der übrigen Christen in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts nicht mehr Statt finden kann.

Bekanntlich wurde schon oft die Behauptung ausgesprochen, daß sich Jakobus mit Paulus hinsichtlich der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben in directem Widerspruch befinde, daß er die paulinische Ansicht bekämpfe, und unter dem Glauben etwas ganz Anderes verstehe, als der Weltapostel. Eine mildere Behauptung geht dahin, Jakobus für seine Person polemisire keineswegs gegen Paulus, er habe denselben richtig verstanden, das Gegentheil aber sei bei seinen Lesern der Fall gewesen, und nach ihrem Mißverständnisse der paulinischen Lehre, und dem Mißbrauch, welchen sie damit trieben, habe sich seine Widerlegung richten müssen; der Widerspruch zwischen ihm und Paulus sei blos scheinbar, durchaus nicht

wirklich. Allein wenn die Vertreter auch dieser mildern Behauptung Recht hätten, so müßte man sich immerhin sehr darüber wundern, warum Jakobus, der sich doch gewiß nicht scheute, unverblümt die Wahrheit zu sagen, seinen Lesern nicht geradezu erklärte, sie hätten die Lehre Pauli ganz falsch aufgefaßt, dieses und nicht jenes sei ihr Sinn und Inhalt, und kaum begreiflich wäre es, wie er den Schein auf sich laden mochte, mit seinem Mitapostel in einem so äußerst wichtigen Punkte in offene Opposition getreten zu seyn. Man kann in der That bei dieser Auffassung der Sache demjenigen nicht ganz Unrecht geben, der da meint, man würde den Widerspruch zwischen Jakobus und Paulus unbefangen gelten lassen, wenn man nicht ein Interesse dabei hätte, die beiden Apostel in Harmonie zu bringen. Es wäre inzwischen eine höchst auffallende, beunruhigende und betrübende Erscheinung, wenn zwei Apostel über Dasjenige, wovon unsere Rechtfertigung vor Gott und der Empfang der ewigen Seligkeit abhängig sei, verschiedene Ansichten gehegt und vorgetragen hätten. Nicht nutzlos dürfte deshalb eine Untersuchung seyn, welche es sich zur Aufgabe macht, zu zeigen, 1) daß die Gründe, welche für eine Polemik des Jakobus gegen die paulinische Rechtfertigungslehre vorgebracht wurden, und noch immer vorgebracht werden, nicht stichhaltig sind; 2) daß bei genauer Erforschung des Inhalts unseres Briefes von Seite des Verfassers keine Beziehung oder Rücksichtnahme auf Paulus und dessen Lehre sich herausstellt; 3) daß Jakobus auch keinen andern Weg zur Rechtfertigung kennt, als Paulus, daß vielmehr beide Apostel über diesen wichtigen Punkt völlig mit einander harmoniren. Die echt christliche Rechtfertigungslehre nimmt sowohl die göttliche Gnade als die menschliche Freiheit in sich auf; aber immer noch wird schwerer Mißbrauch mit ihr getrieben, weil man die innige Verbindung beider Factoren nicht anerkennen und begreifen will. Wichtig muß es daher jedenfalls seyn, sich klar zu überzeugen, daß Paulus, welcher die Rechtfertigung aus dem Glauben hervorgehen läßt,

gar Nichts Anderes lehre, als Jakobus, welcher rücksichtslos die strengste Erfüllung des Sittengesetzes verlangt. Eine richtige Auffassung der Rechtfertigungslehre ist für Katholiken und Protestanten gleich nothwendig, damit Niemand die Erlangung des Heils von Dingen abhängig mache, die in ihrer Ausschließlichkeit niemals im Stande sind, es herbeizuführen.

Haben wir solchergestalt angegeben, was wir mit unserer Abhandlung bezwecken, so gehen wir sofort zur Sache selbst über.

I.

Die Leser des Briefs Jakobi.

Wenn wir uns bei den Gelehrten befragen, an welche Leser der Brief ursprünglich gerichtet worden sei, so erhalten wir die verschiedenartigsten Antworten. Der englische Theologe Lardner [1]) dachte sich unter den Lesern eigentliche Juden, welche noch nicht zum Christenthum bekehrt waren. Diese Ansicht wurde modificirt von Herder, welcher sagt: „Jakobus schreibt an die 12 Stämme seiner Religion, seines Volkes; Juden und Christen sind ihm noch nicht abgetheilet" [2]). Daß der Brief an Juden außerhalb Palästina, und zwar an gläubige und ungläubige ohne Unterschied gerichtet sei, behaupteten sodann mehrere Gelehrte, von denen wir beispielsweise nur Theile und Credner anführen wollen. Der erstere [3]) versteht unter den Lesern Juden im Allgemeinen, die schon gläubig waren, oder es noch werden sollten (Judaeos in universum, et qui jam nomen dederant et qui adhuc dare debebant et daturi sperabantur), und nach seiner Meinung wurde die ganz allgemeine Adresse unseres Briefes „ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς

---

1) Credibility of the Gospel History. Supplements ch. XVII. §. 3.
2) Briefe zweener Brüder Jesu in unserem Kanon; im achten Theil der Karlsruher Ausgabe von Herders Werken, S. 267. f.
3) Commentarius in epistolam Jacobi. Lipsiae 1833. p. 49.

ἐν τῇ διασπορᾷ" deßwegen gewählt, damit allen auswärtigen Juden der Brief als für sie bestimmt und sie angehend erscheine (ut, quicunque in gentilium terris essent israelitici seminis, epistolam ad se pertinere arbitrarentur). Der letztere, Credner, denkt vorzugsweise an auswärtige Juden, und nebenbei nur an solche Christen, welche, aus dem Judenthum hervorgegangen, mit demselben fortwährend engere Beziehungen unterhielten [1]). Kern [2]) hält umgekehrt zunächst gläubig gewordene Juden im römischen Reiche für die ursprünglichen Leser des Briefes, und zieht aus der jüdischen Adresse den Schluß, daß sie mit den übrigen Juden noch ein Ganzes bildeten, mit ihnen noch im Lebensverkehr, wie im Verkehr des Gottesdienstes zusammen hingen. Sonach habe es sich der Verfasser als möglich denken müssen, daß sein Brief auch in die Hände von eigentlichen Juden wie in die Hände von Heidenchristen kommen würde u. s. w.

Die meisten Gelehrten wollten inzwischen Nichts davon wissen, daß Jakobus seinen Brief ausschließlich oder theilweise für Juden bestimmt habe, sondern sie halten die ursprünglichen Leser für bekehrte Juden oder für Judenchristen. Nach der Ansicht Hug's [3]) schrieb Jakobus an die ganze gläubige Judenschaft der Erde; nach de Wette [4]) an alle Judenchristen außer Palästina. Wegen der Grundsprache des Briefes wurde die letztere Behauptung auf Judenchristen in griechischen Ländern eingeschränkt, und Feilmoser z. B. denkt in seiner Einleitung S. 481 an rein-judenchristliche Gemeinden in Phönicien, Cypern, dem westlichen Syrien u. s. w. Auf der andern Seite rechnet Neander [5]) die ursprünglichen

1) Credner, Einleitung in das Neue Testament. Erster Theil. Halle 1836. S. 605.

2) Der Brief Jakobi untersucht und erklärt. Tübingen 1838. S. 80.

3) Einleitung in die Schriften des N. T. II. S. 539.

4) Einleitung in die kanonischen Bücher des N. T. Berlin 1834. S. 269.

5) Geschichte des apostolischen Zeitalters. Hamburg 1838. S. 454.

Leser nur theilweise zu den Hellenisten, denn er sucht sie im Innern von Asien, wo die aramäische Sprache vorherrschend war. Baronius[1]), auf Apg. 11, 19. sich berufend, ließ den Brief an die nach dem Martyrertode des Stephanus aus Palästina geflüchteten Christen geschrieben seyn, und Rösselt[2]) wollte noch enger blos die Mitglieder der Gemeinde zu Antiochia darunter verstehen. Eichhorn[3]) nahm als Leser die Judenchristen in den Heidenländern an, welche Paulus und Barnabas auf ihrer ersten Missionsreise bekehrt hatten, folglich „die Judenchristen zu Antiochien, Seleucien, Cypern, und Perge in Pamphylien, zu Antiochien in Pisidien, Iconien, Lystra und Derbe", und zwar soll Jakobus dem Paulus und Barnabas, als diese sich zur zweiten Reise in die genannten Gegenden anschickten, den Brief zum Abgeben zugestellt haben. Eichhorn fügt bei, Paulus habe gar Nichts Beleidigendes darin finden können, daß die Bestellung eines Briefs, der in der Stille dem Mißbrauch seiner Lehre entgegen arbeitete, von ihm verlangt wurde. Schneckenburger[4]) bezeichnet Judenchristen in Syrien und vorzugsweise in Kleinasien als die ersten Leser des Briefes, so zwar, daß er sie für dieselben hält, an welche auch der erste Brief Petri nach der Aufschrift gerichtet ist.

In neuerer Zeit wurde eine von dem Oratorianer Michael Mauduit[5]) vorgeschlagene und früher nicht beachtete Erklärung der Bezeichnung *ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ δια-*

---

1) In den Annal. eccles. ad annum 35. Cap. I. p. 281.

2 Conjecturae ad historiam catholicae Jacobi epistolae. Opusc. II. Halae 1787. p. 314.

3) Einleitung in das N. T. III. 2. Leipzig 1814. S. 585 u. 587.

4) Annotatio ad epistolam Jacobi. Stuttgardiae. 1832. p. 141. Beiträge zur Einleitung ins N. T. Stuttgart 1832. S. 211. Vgl. Bertholdt's Einleitung, VI. S. 2993. Erlangen 1819.

5) In seiner französischen Analyse der apostolischen Briefe, Tom. II. dissert. 17. pag. 648 — 657 (bei Wolf in den Curis ad Jac. 1, 1.).

ἐν τῇ διασπορᾷ“ deßwegen gewählt, damit allen auswärtigen Juden der Brief als für sie bestimmt und sie angehend erscheine (ut, quicunque **in gentilium terris** essent israelitici seminis, epistolam ad se pertinere arbitrarentur). Der letztere, Credner, denkt vorzugsweise an auswärtige Juden, und nebenbei nur an solche Christen, welche, aus dem Judenthum hervorgegangen, mit demselben fortwährend engere Beziehungen unterhielten [1]). Kern [2]) hält umgekehrt zunächst gläubig gewordene Juden im römischen Reiche für die ursprünglichen Leser des Briefes, und zieht aus der jüdischen Adresse den Schluß, daß sie mit den übrigen Juden noch ein Ganzes bildeten, mit ihnen noch im Lebensverkehr, wie im Verkehr des Gottesdienstes zusammen hingen. Sonach habe es sich der Verfasser als möglich denken müssen, daß sein Brief auch in die Hände von eigentlichen Juden wie in die Hände von Heidenchristen kommen würde u. s. w.

Die meisten Gelehrten wollten inzwischen Nichts davon wissen, daß Jakobus seinen Brief ausschließlich oder theilweise für Juden bestimmt habe, sondern sie halten die ursprünglichen Leser für bekehrte Juden oder für Judenchristen. Nach der Ansicht Hug's [3]) schrieb Jakobus an die ganze gläubige Judenschaft der Erde; nach de Wette [4]) an alle Judenchristen außer Palästina. Wegen der Grundsprache des Briefes wurde die letztere Behauptung auf Judenchristen in griechischen Ländern eingeschränkt, und Feilmoser z. B. denkt in seiner Einleitung S. 481 an rein-judenchristliche Gemeinden in Phönicien, Cypern, dem westlichen Syrien u. s. w. Auf der andern Seite rechnet Neander [5]) die ursprünglichen

---

1) Credner, Einleitung in das Neue Testament. Erster Theil. Halle 1836. S. 605.

2) Der Brief Jakobi untersucht und erklärt. Tübingen 1838. S. 80.

3) Einleitung in die Schriften des N. T. II. S. 539.

4) Einleitung in die kanonischen Bücher des N. T. Berlin 1834. S. 269.

5) Geschichte des apostolischen Zeitalters. Hamburg 1838. S. 454.

Leser nur theilweise zu den Hellenisten, denn er sucht sie im Innern von Asien, wo die aramäische Sprache vorherrschend war. Baronius [1]), auf Apg. 11, 19. sich berufend, ließ den Brief an die nach dem Martyrertode des Stephanus aus Palästina geflüchteten Christen geschrieben seyn, und Rösselt [2]) wollte noch enger blos die Mitglieder der Gemeinde zu Antiochia darunter verstehen. Eichhorn [3]) nahm als Leser die Judenchristen in den Heidenländern an, welche Paulus und Barnabas auf ihrer ersten Missionsreise bekehrt hatten, folglich „die Judenchristen zu Antiochien, Seleucien, Cypern, und Perge in Pamphylien, zu Antiochien in Pisidien, Iconien, Lystra und Derbe", und zwar soll Jakobus dem Paulus und Barnabas, als diese sich zur zweiten Reise in die genannten Gegenden anschickten, den Brief zum Abgeben zugestellt haben. Eichhorn fügt bei, Paulus habe gar Nichts Beleidigendes darin finden können, daß die Bestellung eines Briefs, der in der Stille dem Mißbrauch seiner Lehre entgegen arbeitete, von ihm verlangt wurde. Schneckenburger [4]) bezeichnet Judenchristen in Syrien und vorzugsweise in Kleinasien als die ersten Leser des Briefes, so zwar, daß er sie für dieselben hält, an welche auch der erste Brief Petri nach der Aufschrift gerichtet ist.

In neuerer Zeit wurde eine von dem Oratorianer Michael Mauduit [5]) vorgeschlagene und früher nicht beachtete Erklärung der Bezeichnung ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ δια-

---

1) In den Annal. eccles. ad annum 35. Cap. I. p. 281.

2 Conjecturae ad historiam catholicae Jacobi epistolae. Opusc. II. Halae 1787. p. 314.

3) Einleitung in das N. T. III. 2. Leipzig 1814. S. 585 u. 587.

4) Annotatio ad epistolam Jacobi. Stuttgardiae. 1832. p. 141. Beiträge zur Einleitung ins N. T. Stuttgart 1832. S. 211. Vgl. Bertholdt's Einleitung, VI. S. 2993. Erlangen 1819.

5) In seiner französischen Analyse der apostelischen Briefe, Tom. II. dissert. 17. pag. 648 — 657 (bei Wolf in den Curis ad Jac. 1, 1.).

σπορᾷ wieder hervorgesucht, und will von Köster[1]), Lücke[2]) und Neudecker[3]) als die einzig richtige geltend gemacht werden. Nach der Ueberschrift, behauptet man, sei der Brief des Jakobus gerichtet: „an Christen, welche durch ihr Christenthum hochgeehrt sind, wiewohl sie in äußerem Elend leben." Diese überraschende Erklärung, welche uns hinsichtlich der Leser weiter gar Nichts sagt, als daß es im Allgemeinen Christen gewesen seien, halten wir für eine der grundlosesten, welche je an das Tageslicht getreten sind. Von den sie begründenden Sätzen ist immer einer unrichtiger als der andere. Daß der Inhalt der Adresse nicht im eigentlichen, sondern im bildlichen Sinne zu nehmen sei, erscheint als eine Voraussetzung, die jedes Beweises ermangelt, denn in der Aufschrift eines Briefes erwartet man zunächst keine Bilder. Daß αἱ δώδεκα φυλαί, „Ehrenname der Christen überhaupt" sei, möchte noch hingehen; aber daß der Beisatz ἐν τῇ διασπορᾷ sie als Leidende und Unterdrückte bezeichne, ist eine falsche Vermuthung. Zur Zeit, als Jakobus seinen Brief schrieb, hatten die Römer die palästinischen Juden bereits in einen solchen leidenden und unterdrückten Zustand versetzt, daß gar viele auswärtige sie wahrlich nicht beneiden konnten, und so wäre die bildliche Bezeichnung von einem palästinischen Verfasser ganz unbegreiflich, auch würden die zerstreuten Juden ihre Richtigkeit nicht anerkannt haben. Wenn ihnen außerhalb Palästina leben für gleichbedeutend galt mit einem Leben in Leiden und Unterdrückung, warum verbreiteten sie sich denn in alle Länder? Warum blieben viele freiwillig in Babylon zurück, ohne die Erlaubniß des Cyrus zur Heimkehr ins Vaterland zu

1) „Ueber die Leser, an welche der Brief des Jakobus und der erste Brief des Petrus gerichtet ist." In den Studien und Kritiken, Jahrgang 1831. S. 581—588.

2) Am zuletzt angeführten Orte, S. 927. f.

3) Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das N. T. Leipzig 1810. S. 670. ff.

benützen? Oder, um der Zeit der Abfassung unseres Briefes näher zu kommen: warum zogen es die durch Pompejus nach Rom gebrachten jüdischen Kriegsgefangenen, als sie später freigelassen wurden, lieber vor, in Rom zu bleiben, als nach Palästina zurückzugehen? Warum kehrten die römischen Juden immer wieder nach Rom zurück, wenn sie auch gewaltsam daraus vertrieben wurden? Der Grund liegt ganz nahe. Rom war für den Handelsverkehr, der, wie jetzt noch die Hauptbeschäftigung der nacherilischen Juden ausmachte, weit geeigneter und vortheilhafter als Palästina, und da nicht alle Juden in diesem Lande Handel treiben konnten, so zogen viele freiwillig in fremde Länder, wo sie größeren Spielraum für ihre merkantilische Thätigkeit hatten, und mehr Gewinn hoffen durften. Es ging ihnen großentheils auch sehr gut, und sie sehnten sich nur nach Palästina zurück, wenn der Messias daselbst erschienen seyn würde. Wie nun aber unter diesen Umständen Jemand ohne alle Einschränkung behaupten kann, daß „Juden in der Zerstreuung" so viel heiße als „Juden, welche in äußerem Elende leben", vermögen wir nicht einzusehen. Köster meint, die Richtigkeit seiner Erklärung werde ganz auffallend durch den Inhalt des Briefes selbst bestättigt; es sollten nämlich in ihm „die Christen, bei äußerem Elende, durch das Gefühl ihrer inneren Würde getröstet werden." Daß diese Zweckangabe verfehlt ist, davon kann sich jeder überzeugen, welcher den Brief auch nur flüchtig durchliest, und es wird durch sie der gegebenen Erklärung ihre Stellung in der Luft nicht benommen. Eben so nichtig ist die Behauptung Kösters, daß der Brief Jakobi nicht bloß an Judenchristen gerichtet seyn könne, weil sonst „die Aufhebung des mosaischen Ceremonial-Gesetzes der herrschende und Hauptgedanke seyn müßte." Diese Behauptung wird noch überboten durch eine andere, welche ihr als Basis dient, daß nämlich die katholischen Briefe überhaupt „gar nicht nach Art der Briefe auf specielle Umstände der Empfänger eingehen,

sondern vielmehr asketische Reden an eine unbestimmte, bloß gedachte Versammlung sind." Man traut seinen Augen kaum, wenn man so etwas liest. Jakobus hätte also ohne alle Veranlassung seinen Brief geschrieben, oder bloß deßwegen, um einen geschrieben zu haben, etwa so, wie ein Bischof beim Antritt seines Amtes gehalten ist, ein Pastoralschreiben zu erlassen. Allein jedes Pastoralschreiben wird entweder direct oder indirect auf die religiösen Zustände der Leser, für die es zunächst bestimmt ist, eingehen, und an eine unbestimmte bloß gedachte Versammlung schreibt im Grunde wohl Niemand. Uebrigens wird der weitere Verlauf unserer Abhandlung auch im Einzelnen die völlige Unhaltbarkeit der Köster'schen Behauptungen nachweisen.

Dieß wären die hauptsächlichsten Ansichten der Gelehrten über die Leser des Briefs Jakobi. Wir haben sie zu dem Ende mitgetheilt, um recht anschaulich zu zeigen, daß es vergebliche Mühe wäre, wenn wir sie unter einander ausgleichen, und durch Combinirung das Wahre herausfinden wollten. Es wäre ferner eine eben so unnütze als unerfreuliche Arbeit, sie einzeln zu widerlegen, und wir glaubten nur, bei der Mauduit-Köster'schen Ansicht eine Ausnahme machen zu müssen, weil dieselbe die neueste ist, von der wir noch keine förmliche Widerlegung kennen. Wie über die Leser, so divergiren die Ansichten der Gelehrten auch über die Veranlassung, den Zweck und Inhalt des Briefes, so daß es uns am Geeignetsten erschien, von jeder directen Polemik möglichst zu abstrahiren, und unsere eigene Ansicht einfach und folgerichtig vorzutragen, indem wir hiedurch und durch indirecte Berücksichtigung der entgegenstehenden Ansichten diese gleichfalls glauben würdigen zu können.

Die ursprünglichen Leser des Briefs Jakobi waren nach der Aufschrift *αἱ δώδεκα φυλαὶ αἱ ἐν τῇ διασπορᾷ*; wir haben also zuvörderst anzugeben, welcher Sinn mit dieser Bezeichnung zur Zeit der Abfassung des Briefs verbunden wurde. Unter den 12 Stämmen versteht man bekanntlich die 12 großen

Geschlechter oder Familiengruppen, welche von den 12 Söhnen des Patriarchen Jakob abstammten, und die Gesammtmasse der israelitischen Nation bildeten. Da die Söhne Josephs, Ephraim und Manasse, 2 Stämme gründeten, so waren es im Ganzen eigentlich 13; allein es wurden doch immer nur 12 gezählt, weil die ausschließlich dem heiligen Dienste gewidmeten Leviten kein eigentliches und abgesondertes Stammgebiet in dem gelobten Lande erhalten hatten. Die Zertheilung in Stämme finden wir fast bei allen orientalischen Völkern, welche ursprünglich Nomaden waren, und bekanntlich sind bei den Arabern noch heutigen Tages die Stämme scharf geschieden, so daß jeder Stamm seine besondere Geschichte hat. Dasselbe war bei den israelitischen Stämmen während der Richterperiode der Fall, wo die einzelnen in politischer Beziehung sich ziemlich selbstständig benahmen, und sich sogar mit der größten Feindseligkeit gegenseitig bekriegten [1]). Selbst noch unter dem Königthume Sauls wird uns von einem Krieg berichtet, welchen die Stämme, die jenseits des Jordans ihre Wohnsitze erhalten hatten, für sich allein führten [2]). Davids kräftige Hand vereinigte allerdings sämmtliche Israeliten in eine compakte Masse, allein die Stammverfassung dauerte fort, und machte sich gleich nach dem Tode seines Nachfolgers Salomo auf eine höchst betrübende Weise geltend, indem vorzugsweise der von Alters her bestehenden Eifersucht, namentlich zwischen den Stämmen Juda und Ephraim, die Theilung des Reiches zuzuschreiben ist. Mit der ersten Wegführung der Israeliten d. i. der Bewohner des Zehnstämmereichs, aus den transjordanischen Landen und einem Theile Nordpalästina's, nach Assyrien beginnt die Diaspora oder die Zerstreuung der Nachkommen Abrahams in fremde Länder [3]). Später lösten die Assyrer das Reich Is-

1) Vgl. z. B. Richt. 8, 1—3. 12, 4—6. Cap. 20 und 21.
2) 1 Chron. 5, 18 ff. Gleiches wird aus der Zeit des Hiskia von dem Stamme Simeon gemeldet, 1 Chron. 4, 41 ff.
3) 2 Kön. 15, 29. 1 Chron. 5, 26. vgl. Jes. Cap. 8 und 9.

rael gänzlich auf, und verpflanzten die Masse des Volkes in Gegenden von Mesopotamien, Assyrien und Medien [1]). Dem aus den Stämmen Juda und Benjamin bestehenden Reiche Juda hatten sich aber gleich Anfangs auch die Priester und Leviten aus dem Reiche Israel angeschlossen, so wie viele andere Angehörige desselben, welche mit den Religionsneuerungen unzufrieden waren [2]). Nach Auflösung des israelitischen Staates scheinen einige Theile desselben an das Reich Juda gefallen zu seyn; wenigstens wird ausdrücklich berichtet, daß viele nicht exilirte Individuen aus den 10 Stämmen in den kirchlichen Verband mit Juda zurückkehrten [3]). So waren also die Mitglieder der einzelnen Stämme nicht mehr, wie früher, geographisch vereinigt, sondern zerstreut, und das Reich Juda hatte auch viele Genossen der übrigen 10 Stämme in sich aufgenommen. Als dieses Reich gleichfalls aufgelöst, und die Bewohner in die babylonische Gefangenschaft abgeführt waren, hörte jegliche politische Selbstständigkeit und Bedeutsamkeit der einzelnen Stämme auf; allein obgleich die Benjaminiten schon früher daran gewöhnt seyn mußten, sich mit Juda als Eins zu betrachten, und obgleich die Israeliten bis zur großen Wegführung der Judäer nach Babylonien etwa 134 Jahre lang im Exil gelebt hatten, so war doch bis dahin kein Stamm gänzlich erloschen oder mit andern verschmolzen, vielmehr der Stammunterschied noch so sehr markirt, daß der Prophet Ezechiel in den ersten Decennien der Verbannung das von seinen Volksgenossen später wieder einzunehmende Staatsgebiet im Voraus geographisch unter die sämmtlichen 12 Stämme vertheilte (Cap. 47 und 48). Der Unterschied, welcher Judäer und Israeliten im Vaterland trennte, fiel durch die assyrische Gefangenschaft hinweg, denn die israelitischen Exulanten mußten die Bewohner des Reiches

1) 2 Kön. 17, 6. 18, 9—11.
2) 2 Chron. 11, 13—17. vgl. 1 Kön. 12, 31.
3) 2 Kön. 23, 15. 19. 2 Chron. Cap. 30. 34, 33. 35, 17—19.

Juda als Brüder betrachten, mit denen sie durch gemeinschaftliche Abstammung und gemeinschaftlichen Glauben eine Gesammtheit bildeten, und der Name Jehudim, Juden, ward von jetzt an der allgemeine Name aller Nachkommen Abrahams. Als die Angehörigen des Reiches Juda mit denen des Reiches Israel das gleiche Schicksal theilten, und als namentlich unter Cyrus, dessen Herrschaft die Exulanten beider Staaten unterworfen waren, gar kein Unterschied mehr gemacht werden konnte, war die gemeinsame Benennung völlig am Platze, und sie erhielt sich, weil Diejenigen, von welchen sie ausgegangen war, als Kern der Nation in das Vaterland zurückkehrten, und durch den Besitz des Heiligthums die erste Stelle unter ihren Volksgenossen einnahmen.

Dem ganzen auf die angegebene Weise vereinigten Volke der Juden bot Cyrus die Erlaubniß zur Rückkehr an [1]); inzwischen machten außer einer Anzahl von Priestern und Leviten fast nur Individuen der Stämme Juda und Benjamin von derselben Gebrauch [2]), so daß Flavius Josephus ausdrücklich sagt, es lebten eigentlich in Asien und Europa nur 2 Stämme unter der römischen Herrschaft. Jedoch berichtet derselbe Schriftsteller am gleichen Orte [3]), daß auch viele Mitglieder der 10 Stämme in Medien sich dem Zuge nach Jerusalem anschlossen. Es trat also das früher im Reiche Juda bestandene Verhältniß abermals und in noch größerer Ausdehnung ein, nämlich die zurückkehrenden Judäer hätten Mitglieder aus allen Stämmen mit sich vereinigt. Man begreift leicht, daß unter solchen Umständen die judäischen Exulanten vor den israelitischen weitaus den Vorrang gewinnen mußten, und wirklich treten die letzteren, welche größtentheils in Medien wohnten, jetzt entschieden in den Hintergrund, und verschwinden immer mehr aus der Geschichte. Ob die alte Eifersucht abermals eine Trennung herbeigeführt habe,

1) Esra 1, 1—4.
2) Esra 1, 5.
3) Antiquitt. Iud. 11, 5. §. 2.

oder ob die immer größere Entfernung der medischen Juden gegen Osten ihre Verbindung mit dem Tempel in Jerusalem verhinderte, läßt sich nicht angeben. Die Zahl der judäischen Exulanten in Babylonien, welche gleichfalls ihre angenehmen Wohnsitze am Euphrat und Tigris dem verödeten Palästina vorzogen, war sehr bedeutend; aber sie, und gewiß auch viele von den religiös gesinnten medischen Juden, erblickten in dem wiederaufgebauten Tempel den einzigen ihnen übrig gebliebenen Einheitspunkt, mit welchem durch Einsendung der jährlichen Tempelsteuer in Verbindung zu bleiben, sie für Pflicht hielten. Erwägt man, wie die jüdische Karavane, welche die Erlaubniß des Cyrus zur Rückkehr ins Vaterland benützte, zusammengesetzt war, so sieht man unschwer ein, daß von jetzt an der Stammunterschied immer mehr verschwinden mußte; aber obgleich jede Absonderung nach Stämmen wegfiel, und die Geschlechter nunmehr die Grundlage der Genealogieen bildeten [1]), so erhielt sich doch für die einzelnen Familien entweder durch die geretteten Geschlechtsregister oder durch Tradition die Kenntniß, zu welchem Stamme sie gehörten [2]). Die Benennung „die 12 Stämme“ oder „das zwölfstämmige Volk“ ward zuletzt Ehrenname aller mit dem Tempel zu Jerusalem in religiöser Verbindung stehenden Juden, etwa gleichbedeutend mit der Benennung „Saame Abrahams,“ und durch den gegebenen Nachweis, daß diese Juden wirklich aus allen 12 Stämmen gemischt waren (man denke z. B. an die Prophetin Hanna aus dem Stamme Asser) ist die Benennung auch nach ihrem Wortlaute gerechtfertigt. Wie nun die babylonischen und palästinischen Juden, d. h. alle, von welchen die spätere Geschichte etwas weiß, bis ins erste christliche Jahrhundert herab, sich in die Länder des großen parthischen und römischen Weltreiches zerstreuten, dieß geographisch auseinander zu setzen, ist hier ganz

---

1) Vgl. Esra Cap. 8. und Neh. Cap. 7.
2) Vgl. Lucas 1, 5. 2, 36. Röm. 11, 1. Philipp. 3, 5.

unnöthig; es genügt an der Bemerkung, daß es damals wohl kein bekanntes Land der alten Welt gab, in welchem nicht jüdische Bewohner anzutreffen gewesen wären.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so war unser Brief nach dem Wortlaute der Ueberschrift ursprünglich gerichtet: **an die Juden** (*τὰς δώδεκα φυλάς*), **welche in den Heidenländern zerstreut** (*ἐν τῇ διασπορᾷ*) **lebten**. Aus der Bestimmung des Briefes für die Diaspora geht hervor, daß er noch vor der Zerstörung Jerusalems muß geschrieben seyn, denn nach dieser Katastrophe hörte der Gegensatz zwischen einheimischen und ausländischen Juden auf, weil die Römer die Ländereien Judäa's verkaufen ließen, die Juden mithin nirgends mehr ein Vaterland hatten [1]).

Die Ansicht, daß der Brief des Jakobus ursprünglich an die außerpalästinischen Juden gerichtet sei, muß man fassen, wenn man bloß die Ueberschrift für sich allein betrachtet; berücksichtigt man aber auch den Inhalt des Briefes, so stellt sich diese Ansicht sogleich als irrig heraus. Der Brief ist nämlich wie sein Inhalt unwidersprechlich beweist, — an Christen geschrieben. Um die Richtigkeit dieser Behauptung darzuthun, genügt es an der einzigen, keiner Mißdeutung fähigen Stelle 2, 1: *Ἀδελφοί μου, μὴ ἐν προσωποληψίαις ἔχετε τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης*; doch mögen noch die Stellen 1, 18. 21. 25. 2, 7. 12. 5, 4. 7—9. 14 zur Bestättigung beigezogen werden. Die Adresse und der Inhalt können nun aber nicht mit einander in Widerspruch stehen, und in vorliegendem Falle ergiebt sich durch die Vergleichung beider ganz ungezwungen das Resultat, daß der Brief ursprünglich für lauter **Christen jüdischer Abkunft** bestimmt war. Die ganze Haltung des Briefes, sein Ideengang und seine Argumentationsweise dienen dem ausgesprochenen Satze zur Bekräftigung;

1) Jost, Allgemeine Geschichte des Israelitischen Volkes. Berlin 1832. II. S. 102.

der Verfasser setzt bei seinen Lesern eine Kenntniß der heiligen Schrift des alten Bundes voraus, (vgl. z. B. 2, 8—11. 21—25. 4, 6. 11. 5, 10. 11. 17. 18.) wie sie sich von Heidenchristen zunächst nicht erwarten läßt; er schöpft seine Beweise vorzugsweise aus dem alten Testament, und beruft sich, statt auf das Vorbild Christi, eher auf alttestamentliche Vorbilder; der kirchliche Versammlungsort der ersten Leser, die wir einmal als Christen annehmen müssen, führt noch den jüdischen Namen συναγωγή; der Verfasser, unzweifelhaft ein Judenchrist, stellt sich mit den Lesern in gleiche Kategorie, und nennt Abraham ihren gemeinschaftlichen Vater (2, 21), auch gebraucht er von Gott die den Juden ganz geläufige Bezeichnung κύριος σαβαώθ = יְהֹוָה צְבָאוֹת (5, 4). Aus 5, 14 darf geschlossen werden, daß diese Judenchristen schon eine kirchliche Verfassung hatten, d. h. daß sie unter der Leitung von Presbytern förmlich constituirte Gemeinden bildeten, und weil im Brief auf ihr Verhältniß zu den Heidenchristen nirgends Rücksicht genommen ist, so führt der Inhalt ferner auf die bei Weitem größere Wahrscheinlichkeit, daß sie ganz ungemischte Gemeinden waren, als daß sich Jakobus bloß an den judenchristlichen Theil derselben gewendet habe. Erwägen wir sodann, daß ein Apostel, wenn er an christliche Gemeinden schrieb, die Mitglieder derselben nur in ihrer Eigenschaft als Christen betrachten und behandeln konnte, daß er sich also nicht bloß an einen Theil von ihnen wenden durfte, als ginge ihn der andere Theil gar Nichts an, beachten wir, daß ein solches Verfahren an keinem einzigen der neutestamentlichen Briefe ein Analogon hätte, mithin beispiellos wäre, und es sich auch nicht denken läßt, daß an einer gemischten Gemeinde die Juden- und Heidenchristen bei gemeinschaftlicher Religion getrennte kirchliche Versammlungen sollten gehalten haben: so erhält die angegebene Wahrscheinlichkeit den Charakter der Gewißheit.

Ist unser Brief an ungemischte judenchristliche Gemeinden außerhalb Paläſtina geschrieben, so läßt sich nunmehr

die jüdische Adresse recht gut erklären. Das Christenthum benimmt keinem Menschen seine Nationalität, und die Judenchristen hörten durch ihren Uebertritt nicht auf, Nachkommen Abrahams und der 12 Patriarchen zu seyn, und sich dieser Abstammung zu rühmen. Deßwegen kam ihnen der Ehrenname *αἱ δώδεκα φυλαί* noch eben so gut zu, als den eigentlichen Juden, und gerade in der Aufschrift eines Briefes an sie war derselbe vollkommen am Platze. Jakobus konnte sich um so weniger veranlaßt finden, ihn nicht zu gebrauchen, als ja der Messias zunächst den Juden verheißen war, und auch wirklich aus ihrer Mitte hervorging. Betrachtete er, woran sich nicht zweifeln läßt, die neutestamentliche Offenbarung als die höchste Vollendung der alttestamentlichen, hielt er mit andern Worten das Christenthum für das zu seiner höchsten Vollendung gebrachte Judenthum, so rechtfertigt sich die Ueberschrift auch von dieser Seite, denn der Verfasser mußte nunmehr die Anerkennung Jesu als Messias von Seiten seiner Volksgenossen für Pflicht halten, die Nichtanerkennung für Ungehorsam gegen den deutlich ausgesprochenen Willen Gottes, und es war mithin natürlich, daß er die gläubigen Juden allein als echte, ihrer Bestimmung entsprechende Juden ansah, und ihnen eine Benennung gab, wodurch sie als Nachkommen derer, so die Verheißung empfangen hatten, bezeichnet wurden.

So weit konnten wir aus der Ueberschrift, verglichen mit dem Inhalte, die Leser des Briefes im Allgemeinen bestimmen, und es handelt sich nunmehr um die nähere Bestimmung. Wollen wir uns keine Willkühr erlauben, und die Worte *ἐν τῇ διασπορᾷ* der Ueberschrift nicht für bedeutungslos halten, so müssen wir zuvörderst die Judenchristen in Jerusalem und ganz Palästina von den ursprünglichen Lesern ausnehmen. Die Ansicht, als habe der Verfasser zunächst auf die Lage und Bedürfnisse derjenigen, die seiner speciellen Leitung anvertraut waren, Rücksicht genommen, läßt sich nach unserem Dafürhalten durch Nichts begründen. Das Bild, welches uns der Brief von seinen ersten Lesern darbietet,

ist ein sehr unerfreuliches, ja wahrhaft betrübendes, und es müßte unsere höchste Verwunderung erregen, wenn namentlich die jerusalemitische Christengemeinde, welche anfänglich unter der Leitung aller Apostel, später unter der des Jakobus stand, so gar weit in christlicher Gesinnung und Handlungsweise sollte zurückgeblieben seyn. Daß dieß jedoch nicht der Fall war, berichtet ausdrücklich die Apostelgeschichte 2, 42—47. 4, 32—35. Gerade bei den Mitgliedern der Muttergemeinde hatte ja das Christenthum seine höchste Blüthe getrieben, indem es die allgemeine christliche Bruderliebe bis zur völligen Gütergemeinschaft steigerte. Daß nun in dieser Gemeinde, unter der unmittelbaren Leitung des Jakobus, das christliche Leben beinahe völlig wieder erloschen sei, läßt sich unmöglich annehmen. Wohl wurde die anfängliche Begeisterung im Verlauf der Zeit gemindert, als die von der Liebe nicht berechneten Folgen der Gütergemeinschaft hervortraten, und die so schnell erwartete Wiederkunft Christi sich immer mehr verzögerte. Manche wurden durch letzteren Umstand in ihrer Ueberzeugung von der Messianität Jesu wankend, und da sie im Judenthum größere Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse zu besitzen meinten, auch wegen ihres Glaubens mancherlei Leiden und Verfolgungen zu bestehen hatten, so waren sie geneigt, (was Einige sogar ausführten) sich dem Judenthume wieder ausschließlich in die Arme zu werfen. Diese Erscheinung einer Hinneigung zum Abfall trat sicherlich erst nach dem Tode des Jakobus klar zu Tage, und sie war hinreichend, den großen Weltapostel zur Abfassung des Hebräerbriefes zu veranlassen, eines Briefes, der nach äußern und innern Gründen eben an die Judenchristen in Jerusalem und Palästina geschrieben ist. Allein von diesen liefert auch der Hebräerbrief ein ganz anderes Bild, als jenes, welches uns der Brief Jakobi von seinen Lesern darbietet, so daß sich die beiderseitigen Züge nicht wohl in eine Totalanschauung vereinigen lassen. Wir berufen uns zum Beweise auf Hebr. 6, 9—12. 10, 32—39. Kap. 12 und 13. Ist dem also,

und dürfen wir, wie gesagt, die Worte ἐν τῇ διασπορᾷ nicht willkührlich ignoriren, so läßt sich mit völliger Sicherheit der Satz aussprechen, daß die Judenchristen in Palästina nicht zu den ursprünglichen Lesern des Briefs Jakobi gehörten, und daß mithin ein Schluß von der religiösen Beschaffenheit der letzteren auf jene der ersteren als grundlos hinwegfällt.

Wir haben uns sofort in den außerpalästinischen Christengemeinden umzusehen, und zu untersuchen, ob sie bis zur Zerstörung Jerusalems in einem solchen Zustande sich befanden, daß der Brief des Jakobus aus triftiger Veranlassung und mit vollem Rechte an sie gerichtet werden konnte, oder ob etwa das Gegentheil sich herausstellt; mit andern Worten: wir haben zu untersuchen, ob die Adresse unseres Briefes im vollen Umfange ihres Wortlautes zu nehmen ist, oder eine Einschränkung erleidet. Vorher ist es jedoch nöthig, das Bild der ursprünglichen Leser des Jakobusbriefes hier kurz zu skizziren, wobei wir bemerken, daß die Ausführung des Bildes im zweiten Abschnitte gegeben werden wird.

Im Allgemeinen gewinnt man zunächst von den ursprünglichen Lesern des Briefs Jakobi die Ueberzeugung, daß das Christenthum bei ihnen größten Theils etwas Aeußerliches war, und ihr Leben noch gar nicht durchdrungen hatte. Die Annahme der christlichen Religion scheint bei den meisten oder doch bei sehr vielen bloß in der Anerkennung Jesu als des Messias, und der Sittengebote desselben, welche als die von dem Messias erwartete Vervollkommnung des mosaischen Gesetzes gelten mochten, bestanden zu haben; von einem echten Glauben aber, welcher auf der innigsten Verbindung mit Christo beruht, und naturgemäß einen sittlichen und heiligen Lebenswandel erzeugt, läßt sich Nichts entdecken, und eine eigentliche geistige Umschaffung ist wenigstens bei denjenigen, welche der Verfasser im Sinne hatte, nicht zu Stande gekommen. Man geräth auf die Vermuthung, daß selbst die Annahme des Christenthums nicht durch wahre Sehnsucht nach Erlösung, sondern durch ein sehr selbstsüchtiges Motiv bedingt war.

Die wirklich reichen Gemeindeglieder bildeten nämlich, wie man aus dem Inhalte des Briefes schließen darf, weitaus die Minderzahl, und der größte Theil waren arme oder wenig vermögliche Individuen, welche in sehr bedrängten Umständen lebten. Weil nun unter den ersten Christen die baldige Wiederkunft des Messias und die Errichtung des messianischen Reiches nach jüdischen Vorstellungen erwartet wurde, wo dann, wie man meinte, der elende Zustand des israelitischen Volkes auf Ein Mal in die höchste irdische Glückseligkeit verwandelt werden würde, so mochte dieser Umstand bei den meisten den vorzüglichsten Grund zur Annahme des Christenthums gebildet haben, und das Festhalten an dem christlichen Bekenntniß dürfte hauptsächlich durch die Rücksicht bedingt gewesen seyn, daß man sonst der Glückseligkeit des demnächst zu errichtenden messianischen Reiches verlustig gehe. Specielle Nachweisungen mögen das ausgesprochene Urtheil rechtfertigen.

Gleich im Anfang seines Briefes spricht Jakobus von mannichfaltigen Versuchungen, welchen die Leser ausgesetzt waren, und er erklärt dieselben für eine Prüfung des Glaubens, wodurch dieser gekräftigt und standhaft werde, weßwegen die Versuchungen als höchst freudige Ereignisse zu betrachten seien. Die Leser müssen jedoch die Standhaftigkeit bloß in dem äußerlichen Festhalten am christlichen Bekenntniß gesehen haben, denn Jakobus findet es für nöthig, beizufügen, daß sie erst durch einen vollkommenen christlichen Wandel ihre Vollendung erhalte, I, 2—4. Um sich in den Versuchungen recht zu benehmen und sie zu überwinden, bedurften die armen wie die reichen Gemeindeglieder, nach Maßgabe ihrer beiderseitigen Verhältnisse der Weisheit, und Jakobus ermahnt, Gott darum zu bitten. Allein hiebei tritt die betrübende Erscheinung hervor, daß es den Lesern an aller religiösen Tiefe und Innigkeit fehlte, weil sie nicht einmal recht beten konnten, indem der Apostel sie auffordern muß, es mit unbedingtem Vertrauen auf Gott zu thun, weil

ein Mensch, der getheilten Herzens und voller Zweifel sei, ob er auch werde erhört werden, Nichts von dem Herrn erlangen könne, I, 5—12. Manche Leser führten die Versuchungen unmittelbar auf Gott als Urheber zurück, ohne Zweifel, um das Unterliegen in denselben als Nachgeben gegen eine unwiderstehliche Macht vorschützen zu können, I, 13—18. Wie sehr das Christenthum bei jenen Individuen, welche Jakobus im Auge hatte, etwas Aeußerliches war, ergiebt sich daraus, daß ihnen der Apostel I, 22. ohne Einschränkung zuruft: „werdet aber Thäter und nicht bloß Hörer des Wortes, die sich selbst betrügen." Aus der Entwicklung dieses Thema's V. 23—27. ergiebt sich, daß die Leser nicht daran dachten, nach den christlichen Religionswahrheiten ihr Leben zu regeln, sondern daß sie die bloße theoretische Kenntniß derselben, und die Fertigkeit darüber disputiren zu können, für verdienstlich hielten. Muß ja der Verfasser ausdrücklich erklären, daß derjenige in großer Selbsttäuschung befangen sei, welcher sich für gottesfürchtig halte, weil er die Religionswahrheiten genau studiere und bespreche, indem die echte Gottesfurcht in thätiger Nächstenliebe und in Reinerhaltung von den Befleckungen der Welt bestehe. Hauptsächlich aber erhellt aus dem Abschnitt II, 14—26., daß die Leser durch einen ausschließlich theoretischen Glauben oder durch das bloße Fürwahrhalten der geoffenbarten Sätze ihren Pflichten als Christen zu genügen meinten, und daß ihnen sittlich gute Handlungen, wie sie aus dem echten Glauben naturgemäß hervorgehen, zur Erlangung des Heils gar nicht nothwendig schienen. Diese ungeheuere Verirrung trieben sie auf die Spitze, denn da sie von einem praktischen Christenthum Nichts wissen wollten, so beschäftigten sie sich um so mehr mit der Theorie, wodurch eine unbändige Streitsucht unter ihnen hervorgerufen wurde. Sie warfen sich nämlich in großer Anzahl zu Religionslehrern auf, und suchten ihre subjectiven Ansichten geltend zu machen. Hielten sie sich schon wegen ihres dogmatischen Wissens für gottesfürchtig, so glaubten

sie nun auch, durch Mittheilung desselben an Andere sich den Ruf hoher Weisheit zu erwerben; weil sie aber Nichts weniger als unter sich einig waren, und doch jeder Recht haben wollte, so war es ganz natürlich, daß Eifersucht, Haß und Feindschaft mit allen ihren traurigen Folgen entstanden, und immer häufiger und heftiger wurden, so daß Jakobus nicht stark genug gegen den Mißbrauch der Zunge eifern kann, und Veranlassung nimmt, die irdische Weisheit im Unterschied von jener, die himmlischen Ursprungs ist, auf die eindringlichste Weise zu charakterisiren, III, 1—18.

Daß bei so bewandten Umständen die Herrschaft weltlichen Sinnes und fleischlicher Lüste fortdauerte und mancherlei des christlichen Namens unwürdige Laster zum Vorschein kamen, müßte man vermuthen, wenn es auch Jakobus nicht ausdrücklich berichten würde. Die reichen Gemeindemitglieder, übermüthig auf ihren Reichthum, erlaubten sich arge Bedrückungen und Gewaltthätigkeiten gegen die armen, und die letzteren begegneten ihnen demungeachtet mit kriechender Höflichkeit, indem sie aus Selbstsucht die Aeußerungen ihrer Nächstenliebe von der größeren oder geringeren Wohlhabenheit der jeweiligen Personen bedingt seyn ließen, II, 1—13. Auch die bessere Klasse unter den Lesern fühlte sich zu schwach, ungetheilten Herzens dem Göttlichen zu leben; das Streben nach Besitz und Genuß war vielmehr vorherrschend. Zu dem Ende suchten sie mit aller Begierde reichen Gewinn durch Handelsunternehmungen zu erwerben, waren aber dabei von jeder frommen gottergebenen Gesinnung ferne, da sie wegen des Gelingens bloß auf ihre eigene Geschicklichkeit vertrauten und sich derselben rühmten, IV, 13—17. Ihre Gewinnsucht beruhte auf der stärksten Gier nach sinnlichen Genüssen, und um ihre Lüste zu befriedigen, bebten sie vor keinem Mittel, auch dem gewaltsamsten nicht zurück, und die heftigsten Streitigkeiten und Kämpfe waren hievon die unausbleibliche Folge, IV, 1—3. Daß bei diesem Zustande liebloses Aburtheilen über den Nächsten und eine arge Ver-

läumdungssucht sich geltend machten (IV, 11. 12.) darf nicht einmal befremden, so wie es auch nicht überrascht, daß sich die Leser statt einfacher Versicherungen starker Schwüre zur Bekräftigung ihrer Aussagen bedienten, (V, 12.) weil ihnen dieselben ohne Zweifel zur Durchsetzung selbstsüchtiger Zwecke gute Dienste zu leisten schienen. Unzucht und Ehebruch müssen unter den Lesern sehr gangbare Laster gewesen seyn (IV, 3. 4.), und wahres Grausen erregt speciell die Sittenschilderung der reichen Christen (V, 1—6), von denen wir erfahren, daß sie in Ueppigkeit und Wohllust schwelgten, daß sie den armen Arbeitern den sauer verdienten Lohn vorenthielten, und vor keiner Gewaltthätigkeit zurückbebten. — Was den äußern Zustand der Leser des Jakobusbriefs anbelangt, so läßt sich darüber wenig sagen. Außer dem, was schon angedeutet ist, daß sie in arme und reiche zerfielen, (I, 9. 10.), wo die letzteren begreiflicher Weise weitaus die Minderzahl bildeten, aber doch auch noch von den ganz armen durch einen eigentlichen Mittelstand geschieden waren (II, 1—9), dürfen wir annehmen, daß sie, und wie es scheint die besseren unter ihnen, mit manchen Uebeln und Widerwärtigkeiten zu kämpfen hatten, welche ihre Geduld auf eine harte Probe setzten. (V, 7—11.) Die einzelnen Gemeinden standen unter der Leitung von Presbytern (V, 14.), und das Local, in welchem sie sich zum Gottesdienst versammelten, führte noch die jüdische Benennung Synagoge (II, 2.), so wie sie überhaupt im Aeußerlichen auch als Christen ihre früheren jüdischen Verhältnisse unverändert scheinen beibehalten zu haben.

Das Gesagte ist die Skizze des traurigen Bildes, welches Jakobus von seinen Lesern darbietet. Ohne Anstand räumen wir ein, daß es nicht auf alle Mitglieder der betreffenden Gemeinden paßte, und daß namentlich in Berücksichtigung des Inhalts von V, 13—20. viele würdige Ausnahmen unter ihnen sich befanden. Allein auf die Mehrzahl der Gemeindemitglieder scheint eben Jakobus immerhin seine

Schilderung bezogen zu haben, und so bleibt die betrübende Erscheinung ungeschwächt, daß uns Mitglieder des Urchristenthums in so gräulicher Verirrung und sittlicher Versunkenheit dargestellt werden. Man kann unmöglich annehmen, was hier vorläufig bemerkt werde, daß die fraglichen Gemeinden früher einen erfreulicheren Zustand des christlichen Lebens darboten, und daß die Briefe an die Römer und Hebräer den Verfall innerhalb weniger Jahre herbeiführten, denn offenbar müssen die Ursachen tiefer liegen, und das Lesen mißverstandener Schriften ist kein hinreichender Erklärungsgrund, um die erwähnte Beschaffenheit der betreffenden Gemeinden begreiflich zu finden.

Wenn wir uns nunmehr, dem Gange unserer Untersuchung gemäß, da der Brief des Jakobus wie gezeigt wurde, nicht an die Christen in Palästina gerichtet seyn kann, in den außerpalästinischen Gemeinden umsehen, um zu erfahren, ob sie bis zur Zerstörung Jerusalems in einem solchen Zustande sich befanden, daß die Schilderung des Verfassers auf sie passe, und mithin das Schreiben wegen seiner allgemeinen Adresse, als an sie gerichtet betrachtet werden müsse, so können begreiflicher Weise hiebei nur jene Gemeinden zur Sprache kommen, von welchen wir in den übrigen neutestamentlichen Briefen und in der Apostelgeschichte Nachrichten besitzen, da uns aus der apostolischen Zeit specielle Data über die Beschaffenheit der anderen Gemeinden nicht zu Gebote stehen.

Vor allen andern neutestamentlichen Briefen bieten sich zunächst die beiden des Apostels Petrus zur Vergleichung dar, weil die Ueberschrift des ersten (1. Petr. 1, 1. vgl. 2. Petr. 3, 1.) mit jener des Briefs Jakobi auffallende Aehnlichkeit hat. Wie Jakobus so schrieb nämlich auch Petrus an eine Diaspora, und zwar an die von Pontus, Galatien, Kappadocien, Asien und Bithynien, so daß man meinen könnte, die allgemeine Adresse des Jakobus sei von Petrus durch die namentlich aufgeführten Provinzen genau bestimmt worden. Allein es ist nicht wohl möglich, daß Petrus an dieselben

Gemeinden schrieb, an welche der Brief des Jakobus gerichtet ist, denn die Leser der Briefe Petri werden uns im Allgemeinen dargestellt als in einem wahrhaft erfreulichen religiös-sittlichen Zustande befindlich, und können in dieser Beziehung mit den Lesern des Briefs Jakobi in gar keine Vergleichung kommen. Nach dem Inhalte des ersten Briefs Petri hatten die Leser desselben, bloß wegen ihrer Eigenschaft als Christen, eine grausame Verfolgung zu befürchten, und der zweite Brief giebt uns zu erkennen, daß in den christlichen Gemeinden Irrlehrer und Verführer auftraten, welche hauptsächlich wegen der ausbleibenden Parusie des Messias die Ueberzeugung von der Wahrheit der neuen Religion zu untergraben suchten. Beide Erscheinungen waren gewichtige Motive zum Abfall, aber eben deßhalb auch gleich gewichtige Veranlassungen zur Abfassung der beiden Sendschreiben, in welchen Petrus auf das Eindringlichste zum standhaften Beharren im Christenthum unter allen Umständen ermahnt, und wodurch er mithin bezweckt, die Leser auf der Höhe des christlichen Lebens, zu welcher sie sich bereits emporgeschwungen hatten, zu erhalten. Daß er zu dem Ende den Lesern ihre Pflichten nachdrücklich in Erinnerung bringt, und sie auffordert, Alles zu entfernen, was ihnen noch von dem alten Adam anklebe, lag in der Natur der Sache, und alterirt den Satz nicht, daß sich Petrus im Allgemeinen mit dem religiös-sittlichen Zustande seiner Leser zufrieden erklärt, während bei Jakobus gerade das Gegentheil der Fall ist. Zum Beweise des Gesagten dienen vorzugsweise die Stellen 1. Petr. 4, 3—5. und 5, 12.; man vergleiche noch 1. Petr. 1, 14. 18. 2, 2—5. 9. 10. 24. 25. 3, 15—17. 4, 12—19. 2. Petr. 1, 12. 3, 1. 17. An die petrinischen Briefe mag der des Judas angeschlossen werden, welcher nach V. 20. 21. und 24. dasselbe Resultat der Vergleichung darbietet.

Unter den paulinischen Briefen stoßen uns zunächst die beiden an die Korinther auf, weil Paulus nach ihrem Inhalte an der christlichen Gemeinde zu Korinth so gar Vieles zu

rügen und zu tadeln hatte, wornach man meinen könnte, der Brief des Jakobus dürfte mit an sie gerichtet gewesen seyn, da ihr religiös-sittlicher Zustand mit jenem der Leser des Briefs Jakobi große Aehnlichkeit darbiete. Allein die Aehnlichkeit ist nur scheinbar, denn bei genauerer Einsicht entdeckt man leicht, daß sich Verschiedenheiten genug ergeben, und daß die Ursachen, aus welchen die Gebrechen und Mißbräuche bei den Christen zu Korinth hervorgingen, ganz andere waren, als bei den Lesern des Briefs Jakobi. Sodann hat man bloß 2. Kor. 7, 2—16. zu lesen, um sich zu überzeugen, daß die Korinther, trotz aller ihrer Fehler, weit tiefer und inniger das Christenthum sich angeeignet hatten, als wir solches von den Lesern des Briefs Jakobi behaupten dürfen. Hinsichtlich der Christen zu Rom genügt es, auf Röm. 1, 8. zu verweisen, wo Paulus ausspricht, daß der Glaube derselben, d. i. ihr dem Glauben entsprechendes religiös-sittliches Verhalten überall gerühmt werde. Die Galater, gegen welche der Apostel eine so ernste Sprache führt, waren von dem besten Willen und dem redlichsten Religionseifer beseelt, und gerade weil sie bereit waren, Alles zu thun, was von ihnen verlangt wurde, standen sie in Gefahr, durch judaistische Irrlehrer verführt, mit Annahme der Beschneidung dem Judenthum anheimzufallen, indem sie völlige Juden werden zu müssen glaubten, wenn sie am messianischen Reiche Theil haben sollten. Diese Neigung zum Judenthum hielt Paulus für den christlichen Glauben der Galater höchst gefährlich, und er bietet deßwegen die dringendsten Ermahnungen auf, um sie von der Ausführung des gefaßten Vorsatzes abzubringen. Von diesem speciellen Umstand aber abgesehen, spendet er ihnen wegen ihres christlichen Lebens hohes Lob, wie aus Gal. 4, 14. 15. 5, 7. 8. 6, 1. entnommen werden kann. Im Brief an die Epheser, welcher bekanntlich ein Circularschreiben an mehrere kleinasiatische Christengemeinden ist, erklärt Paulus, daß er unaufhörlich Gott danke, weil er von dem Glauben und der Liebe der Leser so Erfreuliches ver-

nommen habe, 1, 15. 16., und im Brief an die Colosser finden wir 1, 3—6. dieselbe Erklärung. Man vergleiche noch Ephes. 2, 1. ff. 5, 3. 4. 8. Col. 1, 20—23. 2, 5. Was die Christen zu Philippi betrifft, so ist bekannt, oder läßt sich leicht aus Phil. 1, 3—11. 2, 12—16. 4, 1. ersehen, daß ihr religiöses Verhalten dem Apostel zur höchsten Freude gereichte, und daß er sich gegen sie ausspricht, wie ein Vater gegen treffliche Kinder.

Der Inhalt der übrigen neutestamentlichen Briefe und der Apostelgeschichte liefert dasselbe Resultat der Vergleichung, denn wenn gleich in ihnen manche betrübende Erscheinungen zur Sprache gebracht werden, so ist die Darstellung doch niemals so, daß sie auf die Leser im Allgemeinen oder auf die größte Mehrheit derselben Anwendung erleidet, weßwegen wir ohne Bedenken den Satz aussprechen dürfen, daß die Gemeinden, an welche Jakobus schrieb, von allen christlichen Gemeinden, welche wir sonst noch im neuen Testamente kennen lernen, eine Ausnahme bilden, und daß die übrigen namentlich bekannten Gemeinden sämmtlich auf keiner so tiefen Stufe des christlichen Lebens standen, daß sie unter den Lesern des Jakobus mit inbegriffen gedacht werden müßten. Wie demnach der Brief Jakobi wegen seiner Ueberschrift ursprünglich nicht an die christlichen Gemeinden Palästina's gerichtet seyn konnte, so konnte er auch nicht vermöge seines Inhalts an die aus dem neuen Testament bekannten außerpalästinischen Gemeinden gerichtet seyn. Das letztere Resultat durften wir von vorn herein erwarten, weil sich unter den kleinasiatischen und europäischen Gemeinden, an welche Paulus schrieb, keine einzige nachweisen läßt, die ungemischt aus lauter Judenchristen bestanden hätte; da dieß jedoch bei den Gemeinden des Jakobus, nach unserer obigen Auseinandersetzung der Fall war, so entbehren wir jeder historischen Nachricht, sogar jeder leisen Hindeutung, um sie nach ihrem geographischen Aufenthalt näher zu bezeichnen, d. h. wir sind außer Stande, die Länder oder Provinzen, in welchen sie sich befanden, bestimmt anzugeben.

Fehlt es also über diesen Punkt an allen historischen Nachrichten, so sind wir vollkommen berechtigt, zur Hypothese unsere Zuflucht zu nehmen, und den örtlichen Aufenthalt der Leser des Jakobusbriefs nach Gründen der Wahrscheinlichkeit zu bestimmen. Wir gehen hiebei von zwei Grundlagen aus, nämlich erstens, daß die betreffenden Gemeinden schon nach der Ueberschrift über eine bedeutende Länderstrecke müssen verbreitet gewesen seyn, und zweitens, daß sie ungemischt aus lauter Judenchristen bestanden. Demnach werden wir auf Länder hingewiesen, in welchen es damals viele Juden gab. Solches war der Fall in Syrien und Babylonien; allein in diesen Ländern dürfen wir die ursprünglichen Leser des Briefes Jakobi nicht wohl annehmen, weil dort aramäisch gesprochen wurde, die Grundsprache unseres Briefes hingegen die griechische ist. Aber in großer Menge gab es auch Juden in den afrikanischen Ländern, namentlich in Aegypten und Cyrenaica, und es hat für uns die vollste Wahrscheinlichkeit, daß eben in Aegypten und Cyrenaica jene judenchristlichen Gemeinden sich befanden, welche das Sendschreiben des Jakobus hervorriefen. Schon zur Zeit der Auflösung des Reichs Juda durch die Chaldäer waren viele Bewohner desselben nach Aegypten geflohen [1]), sollen jedoch von Nebucadnezar, bei seinem späteren Einfall in Aegypten, nach Babylonien deportirt worden seyn [2]). Es läßt sich inzwischen vermuthen, daß nicht alle Flüchtlinge dieses Schicksal traf, sondern daß manche zurückblieben, und namentlich auch solche aus dem Reiche Israel, welche noch geraume Zeit früher in Aegypten ein Asyl gesucht hatten [3]). Eine bedeutende Anzahl Juden zog Alexander der Große in das von ihm gegründete Alexandria, und ertheilte ihnen gleiche Rechte mit den macedonischen oder griechischen Ansiedlern [4]). Ptolemäus Lagi ver-

1) Jerem. 41, 17. Cap. 42—44.
2) Joseph. Antt. Jud. 10, 9. §. 7.
3) Zachar. 10, 10. 11.
4) Joseph. contra Apionem 2, 4. vgl. Antt. 19, 5. §. 2.

pflanzte (320 v. Ch.) einen Theil der jüdischen Bevölkerung nach Libyen, insbesondere nach Cyrene [1]), und als er Jerusalem eingenommen hatte, ersetzte er den Abgang durch eine bedeutende Anzahl jüdischer Kriegsgefangenen, und viele Juden folgten denselben freiwillig nach Aegypten, weil sie bei der Güte des Bodens, der Liberalität der Ptolemäer und der glücklichen Handelslage recht sehr ihren Vortheil fanden [2]). So kam es denn, daß die Juden in den Ländern der Ptolemäer außerordentlich zahlreich wurden. Die ägyptischen Juden beliefen sich zur Zeit des Philo beinahe auf eine Million, und von den fünf Sectionen der Stadt Alexandria enthielten zwei fast ausschließlich Juden, welche beinahe die Hälfte der ganzen Einwohnerschaft ausmachten [3]). Es wurde den ägyptischen Juden sogar die Erbauung eines eigenen Tempels in Anbetracht ihrer großen Menge gestattet, nämlich zu Leontopolis [4]), und an der östlichen Grenze des Reiches wurde eine Judenstadt, *Ὄνιον*, angelegt [5]). In Cyrene bildeten die Juden unter den Ptolemäern ein Viertel der Einwohner [6]), ja sie wußten sich unter den spätern römischen Kaisern des ersten Jahrhunderts sogar ein Uebergewicht über die andern Bewohner zu verschaffen, was, wie aus der Geschichte des letzten jüdischen Krieges bekannt ist, blutige Kämpfe und die Vertreibung der Juden zur Folge hatte.

Gab es also, dem Gesagten zufolge, in den nordafrikanischen Ländern eine ungewöhnlich große Anzahl von Juden, und waren viele von ihnen zum Christenthum übergetreten, so erscheint die Adresse unseres Briefes *ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ* vollkommen gerechtfertigt. Wie die

---

1) Joseph. contra Ap. I. c.
2) Joseph. Antt. Jud. 12, 1.
3) Philo, ed. Mangey, Opp. II. 523 und 525.
4) Jos. Antt. Jud. 13, 3. §. 3. Bell. Jud. 7, 10. §. 2.
5) Jos. Bell. Jud. 1, 9. §. 4. Antt. 14, 8. §. 1.
6) Jos. Antt. 14, 7. §. 2. 16, 6. §. 1. C. Ap. 2, 4. vergl. Dio Cass. 58, 32.

Juden in Palästina so bestanden auch jene in Aegypten aus Mitgliedern aller zwölf Stämme, und da unser Brief natürlich nicht durch eine Art von Postverbindung, sondern durch Privatpersonen versendet wurde, so war die nähere Bestimmung der Diaspora in der Ueberschrift unnöthig. Von dem Christenthum hatten die Juden in Nordafrika schon in frühester Zeit Kenntniß erhalten, denn nach Apostelg. 2, 10. werden unter den Zeugen der feierlichen Inauguration der Kirche, oder unter den am ersten christlichen Pfingstfest in Jerusalem Anwesenden *οἱ κατοικοῦντες Αἴγυπτον καὶ τὰ μέρη τῆς Λιβύης τῆς κατὰ Κυρήνην* speciell aufgeführt. Judenchristen aus Cyrene befanden sich unter den ersten Verkündigern des Evangeliums zu Antiochia (Apg. 11, 20.), und Apollos, welcher aus der Apostelgeschichte als sehr eifriger und beredter Lehrer des Christenthums bekannt ist, war ein Alexandriner. (Apg. 18, 24—28. vgl. 1. Kor. 16, 12.) Nach einer alten, jedoch nicht ganz sichern Tradition, soll auch Marcus in Aegypten das Evangelium gepredigt, und daselbst mehrere christlichen Gemeinden, namentlich in Alexandria, gestiftet haben [1]).

Es steht demnach unzweifelhaft fest, daß in jenen Gegenden, in welchen wir die ursprünglichen Leser des Briefs Jakobi annehmen, schon in der frühesten Zeit Judenchristen vorhanden waren. Zur Zeit der Abfassung des Sendschreibens müssen sie sehr zahlreich gewesen seyn, und ihre starke Vermehrung so wie ihre religiös-sittliche Beschaffenheit lassen sich nun gerade aus den Verhältnissen der nordafrikanischen Juden recht gut erklären. So lange nämlich die Ptolemäer regierten, hatten die Juden in Aegypten und Libyen ein sehr glückliches Loos. Sie genossen nicht nur Religionsfreiheit, sondern hatten auch ihre eigene Gerichtsbarkeit, und erfreuten

1) Euseb. Hist. Eccl. 2, 16. Nicephor. H. E. 2, 15. 43. Hieron. vir. illustr. 8.

sich mancher anderer Begünstigungen [1]). Aber ganz anders gestaltete sich ihre Lage, als die Herrschaft der Ptolemäer an die Römer übergegangen war. Die Juden genossen jetzt nicht mehr den mächtigen mit Vorliebe ihnen ertheilten Schutz der Staatsgewalt, und da sie sich seit langer Zeit den Haß der griechischen Bevölkerung zugezogen hatten, so mußten sie nunmehr die Aeußerungen desselben erfahren. Schon Augustus mußte durch ein eigenes Edikt die Juden in Cyrenaica schützen [2]), und unter dem Kaiser Caligula brach eine schreckliche Rache der Griechen gegen die Juden in Aegypten aus. Der griechische Pöbel drang zu Alexandria mit des Kaisers Bildsäule in die Synagogen, und da er Widersetzlichkeit fand, steckte er mehrere Synagogen in Brand. Den Juden wurden ihre Rechte entzogen, und die zu Alexandria in ein besonderes Stadtviertel gedrängt, das sie nicht alle faßte. Diese Gewaltthätigkeit erregte natürlich einen großen Tumult, wobei geraubt, geplündert, getödtet und die schändlichste Barbarei verübt wurde. Der römische Statthalter Flaccus Avillius hatte sich selbst mit der judenfeindlichen Masse verbunden, und ließ viele ohne Grund hinrichten unter dem Vorwande, daß sie sich dem Kaiser widersetzten. Auf das Gerücht hin, die Juden bewaffneten sich, nahmen die Schreckensauftritte zu. Ganz Aegypten ward in die furchtbarste Unruhe gebracht; die Läden waren geschlossen, die Gewerbe lagen darnieder, kein Eigenthum war mehr sicher. Nur die Fürbitte des jüdischen Königs Herodes Agrippa II., der den Kaiser von diesen Greuelthaten unterrichtete, erlöste die Juden auf kurze Zeit von der Verfolgung. Die Erbitterung brach inzwischen bald aufs Neue aus, und selbst eine Gesandtschaft an den Kaiser, den angesehenen Philo an der Spitze, hatte nur eine Verhöhnung der Juden zur Folge; ihre Existenz in Aegypten schien ver-

1) Joseph. Antt. Jud. 14, 7. §. 2. 14, 10. §. 1. 19, 5. §. 2. Bell. Jud. 2, 18. §. 7. Contra Ap. 2, 4. Philo II. p. 525 sqq.
2) Joseph. Antt. Jud. 16, 6. §. 1 und 2.

nichtet, als der Tod des wahnsinnigen Caligula sie wieder mit einiger Hoffnung erfüllte [1]). Wirklich gab ihnen auch der Kaiser Claudius ihre Rechte und Privilegien zurück [2]). Allein unter Nero, etwa im Jahr 65, schlug der gegenseitige Haß zwischen der griechischen und jüdischen Bevölkerung abermals in neue Flammen aus, und als bei einem entstandenen Aufruhr der römische Statthalter Tiberius Alexander seine Legionen einhauen ließ, wurde ein so großes Blutbad angerichtet, daß an 50000 Juden sollen geblieben seyn [3]).

In diesem Zustande befanden sich die nordafrikanischen Juden von der Zeit der ersten Ausbreitung des Christenthums an bis zum Beginne des großen Römerkriegs, welcher mit der Zerstörung Jerusalems endigte. Von da an, wo das Edict des Claudius zu ihren Gunsten erlassen wurde, bis zum Jahr 65, einen Zeitraum von einigen und zwanzig Jahren hindurch, erlitten sie keine eigentliche blutige Verfolgung; inzwischen kann man sich leicht denken, daß es die Griechen bei ihrem angeerbten und tief eingewurzelten Hasse an Vexationen und Bedrückungen jeder Art nicht fehlen ließen, und da die Juden durch die früheren Calamitäten bereits tief ins Unglück gestürzt und großentheils in Verarmung gerathen waren, so sahen sie sich, nach der gemachten Bemerkung, in der späteren Periode außer Stande, zu ihrem früheren Wohlstand und Reichthum zu gelangen. Wenn wir uns nun vergegenwärtigen, welche Vorstellungen die Juden von dem Messias und seinem Reiche hatten, wie sie meinten, seine Aufgabe werde seyn, sie zur weltbeherrschenden Nation zu erheben, ihnen vollständige Rache zu gewähren an ihren Feinden und Unterdrückern, und sie alsdann in den Zustand

---

1) Philo, adv. Flaccum, (Opp. ed. Mangey) II. p. 517 sqq. Legatio ad Caium, ibid. p. 545 sqq. Jost, Geschichte des israelitischen Volkes, Berlin 1832. S. 80—82.

2) Joseph. Antt. Jud. 19, 5. §. 2.

3) Idem de Bell. Jud. 2, 18. §. 7 und 8.

der höchsten irdischen Glückseligkeit zu versehen: so können wir es in der That nicht unwahrscheinlich finden, daß die so sehr gedrückten nordafrikanischen Juden in großer Anzahl den Glauben an Jesum als den Messias annahmen, um bei seiner, wie man damals glaubte, ganz nahe bevorstehenden Wiederkunft und der damit verbundenen Eröffnung des Reiches sogleich vollberechtigte Mitglieder desselben zu seyn, und ihre phantastischen Erwartungen ohne Verzug verwirklicht zu sehen. Nur ein derartiger Beweggrund zur Annahme des Christenthums, also ein rein äußerlicher und selbstsüchtiger, liefert den Schlüssel zum klaren Verständniß des Briefs Jakobi, und macht begreiflich, daß die ersten Leser eine religiös-sittliche Beschaffenheit darboten, welche wir in allen übrigen neutestamentlichen Briefen zu unserer Freude nicht antreffen. Die Unterstellung des angegebenen Beweggrundes hat durchaus Nichts Gezwungenes oder den damaligen Verhältnissen Widersprechendes, denn die evangelische Geschichte bietet ein vollständiges Analogon dar. Als nämlich Johannes der Täufer auftrat und die Nähe des Himmelreiches verkündete, giengen auch viele Pharisäer und Sadducäer zu ihm an den Jordan, um sich taufen zu lassen. Sie hielten die Taufe des Johannes für die vorläufige Einweihung in das messianische Reich, und obgleich sie sich als Nachkommen Abrahams für geborne Mitglieder dieses Reiches ansahen, so standen sie doch in der heimlichen Furcht, sie könnten mit in das Strafgericht, welches der Messias über seine Widersacher verhängen sollte, verflochten werden, wenn sie sich nicht zu Anhängern des Messias hätten einweihen lassen. Sie wähnten, die ganze Vorbereitung zur Theilnahme an dem Reiche Gottes bestehe in einer bloßen Aeußerlichkeit, d. h. bloß darin, daß man sich taufen lasse. Auf diese falsche Vorstellung bezieht sich die Rede des Täufers Matth. 3, 7—9. Johannes erklärt den Pharisäern und Sadducäern, wer sie belehrt habe, daß man durch die bloße Taufe, als äußerlichen Act, dem künftigen messianischen Strafgericht entfliehen könne, sei schlecht unterrichtet

allegorische Interpretation der Bibel aufkam, und gerade von den ägyptischen Rabbinen am Eifrigsten und Scharfsinnigsten geübt wurde. Wo lassen sich demnach der unbändige Eifer, über religiöse Gegenstände zu disputiren, und die Sucht, als Lehrer zu glänzen, eher vermuthen, als gerade unter den ägyptischen Judenchristen, indem diese im Christenthum bloß fortsetzten, was sie als Juden schon lange geübt hatten? Die ungeheuere Verirrung, den leeren Glauben für verdienstlich und hinreichend zu halten, konnte sodann nur da aufkommen, wo man den Inhalt des Alten Testaments nicht mehr rein und unverfälscht annahm, sondern ihn durch eitle Speculationen verflachte und vernichtete, so daß es natürlich war, daß nach dem Ausdruck des Jakobus 3, 15. eine *σοφία ἐπίγειος, ψυχικὴ, δαιμονιώδης* entstand, welche den gröbsten theoretischen und practischen Irrthümern Eingang verschaffte. Obgleich die ägyptischen Juden einen eigenen Tempel hatten, so blieben sie demungeachtet mit Jerusalem in Verbindung; sie und die cyrenäischen Juden hatten in der heiligen Stadt eigene Synagogen [1]), um den Privatgottesdienst zu pflegen, wenn sie bei Festbesuchen oder sonstigen Veranlassungen längere Zeit in Jerusalem sich aufhielten; auch lieferten sie die jährlichen Tempelsteuern ein [2]). Wie wir nun wissen, daß die ersten palästinischen Judenchristen den Besuch des Tempels nicht sofort aufgaben, so dürfen und müssen wir auch von den nordafrikanischen Judenchristen annehmen, daß sie nach wie vor die Wallfahrten nach Jerusalem nicht unterließen. Wer konnte also genauer über ihren Zustand unterrichtet werden, als Jakobus, der christliche Bischof in Jerusalem, den gerade auch die nordafrikanischen Judenchristen als ihr Oberhaupt ansehen mußten? Wer konnte sich aber aus gleichem Grunde auch eher veranlaßt finden, an sie zu schreiben, ihren Zustand zu rügen und auf Besserung zu

---

1) Apostelgesch. 6, 9.

2) Joseph. Antiquitt. Jud. 16, 6. §. 1 u. 5.

bringen? Wer anders, als der Bischof des benachbarten Palästina, der zugleich auch ihr Bischof war?

So glauben wir denn unsere Hypothese über die ersten Leser des Briefs Jakobi gehörig begründet, d. h. ihr so viel Wahrscheinlichkeit verliehen zu haben, als man billiger Weise verlangen kann. Wir sind weit entfernt, sie für zweifellos gewiß und wahr auszugeben, sondern räumen gerne ein, daß ein oder der andere Gelehrte sie durch Gründe möchte umstoßen können, welche uns gegenwärtig entgangen sind. In diesem Falle werden wir unsere Ansicht gerne wieder aufgeben, denn an der Bestimmung des örtlichen Aufenthalts der ersten Leser des Briefs Jakobi ist im Grunde so gar viel nicht gelegen. Unsern Hauptzweck bei der vorausgegangenen Untersuchung glauben wir jedoch erreicht zu haben, den nämlich, daß man von der religiös-sittlichen Beschaffenheit der ursprünglichen Leser des Briefs keinen Schluß auf die religiös-sittliche Beschaffenheit der Urchristen überhaupt ziehen dürfe, weil es unserer Zeit noth thut, daß ihr das Bewußtseyn rege erhalten werde, wie weit die heutigen Christen im Allgemeinen immer noch hinter dem von den Urchristen gegebenen Vorbilde zurückbleiben, so daß das Leben der ersten Christen nicht aufhöre, sie zur Nachahmung anzueifern.

II.

Der Lehrgehalt des Briefs Jakobi.

Wie hinsichtlich der übrigen Punkte, welche eine Einleitung in den Brief des Jakobus zu besprechen hat, so herrschen auch über Veranlassung und Zweck des Schreibens unter den Gelehrten mancherlei divergirende Ansichten. Dieselben sind zum Theil so gesucht und geschraubt, daß sie schon von vorn herein als unrichtig sich herausstellen. Man hat einfach zu sagen, die Veranlassung zur Abfassung des Briefes lag für den Jakobus in der ihm bekannt gewordenen kläglichen Beschaffenheit der Gemeinden, an welche er zunächst schrieb, und der Zweck ist sonach kein anderer, als dieser

kläglichen Beschaffenheit abzuhelfen, und den Lesern auf das Nachdrücklichste ihre christlichen Pflichten einzuschärfen.

Gewöhnlich wird nun aber dem Jakobus noch ein sehr wichtiger Mittel- oder Nebenzweck untergeschoben, nämlich die Bekämpfung der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung. De Wette [1]) erkennt zwischen der Rechtfertigungslehre des Weltapostels und der Stelle Jak. 2, 14—26. einen Widerspruch an, und ist überzeugt, daß Jakobus auf die Lehre des Paulus polemische Rücksicht genommen habe. Hiernach wird also eine direkte Polemik gegen Paulus behauptet. Diese wird jedoch in neuerer Zeit selten mehr eingeräumt, sondern man ist der Ansicht, „die auf die Lehrstreitigkeiten sich beziehende Polemik des Briefs Jakobi richte sich nicht auf den Apostel Paulus selber, und auf die von ihm selber vorgetragene Lehre, sondern auf die paulinische Lehre, wie sie von den Anhängern des Paulus an den Orten, die Jakobus im Auge hat, angeeignet, geübt und gegen anders Gesinnte geltend gemacht worden war [2]).“ Uebrigens findet hiebei noch eine Differenz der Meinungen Statt. Ein Theil der Gelehrten behauptet, die Rechtfertigungslehre des Jakobus sei dem ungeachtet nicht die des Paulus, während Andere den Satz aufstellen, es herrsche über diesen Hauptpunkt der christlichen Religion zwischen den beiden Aposteln völlige Uebereinstimmung, die Differenz sei nur scheinbar wegen der Verschiedenheit der Standpunkte, aber jeder Apostel habe von seinem Standpunkte aus das Richtige vorgetragen. Eben so wird von der einen Seite behauptet, Jakobus habe bei Abfassung seines Briefes die Briefe Pauli an die Römer und Hebräer bereits gekannt und berücksichtigt, während dieß von der andern Seite in Abrede gestellt und nur angenommen wird, er habe seine Kenntniß der paulinischen Lehre aus dem mündlichen Vortrage derselben geschöpft.

---

1) Studien und Kritiken. Jahrgang 1830. S. 318—351.
2) Kern, der Brief Jakobi, S. 67.

Wir unsererseits läugnen nun nicht nur jeden Widerspruch zwischen der Lehre Pauli und der des Jakobus über die Rechtfertigung, sondern wir behaupten auch, daß die im Briefe des letzteren erwähnten Streitigkeiten mit der paulinischen Rechtfertigungslehre in gar keinem Zusammenhange standen, und daß sich keinerlei Beziehung weder auf die wahre noch auf die mißverstandene Lehre des Paulus nachweisen lasse.

Wenn man beachtet, daß die ersten Leser des Briefs Jakobi Judenchristen waren, so ist es schon von vorn herein ganz unwahrscheinlich, daß die paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben unter ihnen Gegenstand des Streites, und dann durch Mißverständniß und Mißbrauch Ursache ihres religiösen Verfalls habe werden können. Die strengen Judenchristen waren nämlich, wie bekannt ist, dem Weltapostel durchaus abgeneigt, und hielten ihn wegen seiner Opposition gegen ihre gewöhnliche Denkweise für einen Abtrünnigen von der Wahrheit, so daß sie sich sogar verpflichtet glaubten, ihm aus allen Kräften entgegen zu arbeiten. Der Kritiker weiß, daß die Judaisten und sämmtliche judaisirenden Sekten alle paulinischen Briefe nicht anerkannten, obgleich sie dieselben nicht für unecht hielten; und so wäre es also gegen alle Analogie und schwer begreiflich, daß die ungemischt aus Judenchristen bestehenden Gemeinden, an welche Jakobus schrieb, dem Apostel Paulus einen so höchst bedeutenden Einfluß auf sich sollten gestattet haben. Naturgemäß steht von ihnen nicht zu erwarten, daß sie die Lehre Pauli, der Glaube rechtfertige, auf Kosten der Tugend mißbraucht hätten, sondern sie hätten dieser Lehre, weil sie Paulus vortrug, entweder gar keinen Eingang gestattet und sie desavouirt, oder, wenn sie sich damit beschäftigten, sie vom jüdischen Standpunkte aus bekämpft. Auch der nach Palästina geschriebene Hebräerbrief hat ja bekanntlich die Entstehung der Sekten der Ebioniten und Nazaräer nicht verhindern können. Wenn also die ersten Leser des Jakobus den Glauben ohne die Werke für hinreichend zur Erlangung des

messianischen Heiles hielten, so muß der Grund hievon anderswo, als in einer mißverstandenen Lehre des Paulus gesucht werden.

Vollends unwahrscheinlich ist es aber, daß das eifrige Lesen der Briefe an die Römer und die Hebräer ihren sittlichen Verfall herbeigeführt habe. Als Abfassungszeit des Römerbriefs wird gewöhnlich das Jahr 59 nach Christus angegeben, und den Hebräerbrief soll Paulus gegen das Ende der ersten römischen Gefangenschaft, also im Jahr 64 verfaßt haben. Nun haben wir im vierten Band dieser Zeitschrift S. 44 f. als das Todesjahr des Jakobus das Jahr 63 nachgewiesen, und wenn man berücksichtigt, daß der hohe Priester Ananus seine Rachsucht nicht lange nach dem Hinscheiden des Procurators Festus werde befriedigt haben, so darf man den Martyrertod des Jakobus auch noch in die zweite Hälfte des Jahres 62 verlegen. Hiezu paßt die angegebene Abfassungszeit des Hebräerbriefs, denn so lange Jakobus an der Spitze der palästinischen Judenchristen stand, hat Paulus schwerlich an dieselben geschrieben, sondern erst geraume Zeit später, als die Folgen des Todes Jakobi sichtbar wurden; allein aus dem Gesagten ergiebt sich, daß der Hebräerbrief unmöglich auf die ersten Leser des Jakobus nachtheilig konnte eingewirkt haben, weil der Apostel seine Strafreden an sie richtete, ehe noch der Hebräerbrief erschienen war, so daß dann auch eine Berücksichtigung desselben von Seiten des Jakobus undenkbar ist. Es erregt daher unsere Verwunderung, daß selbst de Wette meint, Jakobus könne die Anführung der Buhlerin Rahab durchaus nur dem Hebräerbrief verdanken, weil es höchst unwahrscheinlich sei, daß irgend Jemand, außer dem Verfasser desselben, die Rahab als ein Glaubensbeispiel sollte angeführt haben. Eine ganz grundlose Behauptung, denn die jüdischen Schriften sind voll Lobes dieser um das theokratische Volk so verdienten Frau, 8 Propheten sollen von ihr entsprossen seyn, und so hoch stand sie in Achtung, daß sie bald als Gattin des Josua, bald als

Gattin des judäischen Stammfürsten Salmon (dieß auch Matth. 1, 5. aufgeführt wird [1]). Wie unter diesen Umständen, und da überdieß noch aus Jos. 2, 9—11. ungezwungen eine religiös-sittliche Umkehr der Frau erschlossen werden darf, man behaupten mag, Jakobus habe durch sich selbst nicht auf die Rahab verfallen können, ist uns unbegreiflich. Jos. Cap. 2 heißt die Rahab זֹנָה, πόρνη, und es wird von ihr erzählt, daß sie die von Josua ausgesandten Kundschafter aufgenommen habe. Konnte also Jakobus 2, 25. nicht schreiben ἡ πόρνη, ὑποδεξαμένη τοὺς ἀγγέλους, ohne daß er Hebr. 11, 31 gelesen hatte: ἡ πόρνη, δεξαμένη τοὺς κατασκόπους?

Der beklagenswerthe religiös-sittliche Zustand, in welchem uns die ersten Leser des Jakobus engegentreten, kann auch nicht dem Römerbrief zur Last gelegt werden; man kann nicht behaupten, daß die judenchristlichen Leser die in ihm enthaltene Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben sogleich begierig sich aneigneten, und zum Nachtheil der Tugend so gräulich mißbrauchten; und man kann daher auch nicht annehmen, daß Jakobus gegen einige im Römerbrief vorgetragene Lehrsätze und Behauptungen polemisire. Es steht gar Nichts im Wege, die Abfassung des Briefs Jakobi auch schon in das Jahr 59 oder 60 zu verlegen, und über das Jahr 63 kann sie in keinem Fall herabgerückt werden. Wir wollen den höchst möglichen Zwischenraum zwischen dem Erscheinen der beiden Briefe, den von 4 Jahren annehmen, so ist derselbe immerhin noch viel zu kurz, um die Entstehung und Ausbildung des sittlichen Verfalls der judenchristlichen Gemeinden des Jakobus begreiflich zu machen. Mehrere hundert zusammenwirkende Schriftsteller sind außer Stande, in so kurzer Zeit einen so traurigen Umschwung hervorzurufen, und beim Römerbrief hat diese Annahme fast etwas

---

1) Winer, Biblisches Realwörterbuch, II. S. 355 und die daselbst angeführten Schriftsteller.

Unnatürliches. Wären die judenchristlichen Gemeinden vor seiner Erscheinung von dem echten Geist des Christenthums beseelt gewesen und hätten sie einen erfreulichen Zustand des religiösen Lebens dargeboten, so hätten sie den Römerbrief gar nicht mißverstehen können, sondern sie hätten durch den ganzen praktischen Theil und insbesondere durch Cap. 6—8. nur um so mehr mit Liebe zur Tugend erfüllt und für die Ausübung derselben begeistert werden müssen. Eine gesunde und unbefangene Auffassung wird nie aus dem Römerbrief den unsinnigen Satz entnehmen, zur Erlangung der Rechtfertigung komme es auf die Ausübung der Tugend oder auf die Heiligung gar nicht an, sondern einzig auf den Glauben, daß man durch das Verdienst Christi schon gerechtfertigt sei, und auf das theoretische Fürwahrhalten der dogmatischen Lehren; und hätten die in Frage stehenden Judenchristen etwas Aehnliches in dem Brief zu finden geglaubt, so würden sich, ein echt christliches Leben unter ihnen vorausgesetzt, ihr Gefühl und Verstand gleichmäßig dagegen empört haben, und mit Entrüstung wäre eine solche Lehre von ihnen verworfen worden. Wo das Christenthum nicht nur theoretisch erfaßt, sondern auch praktisch geübt wird, da kann manche Schrift voll Irrlehren erscheinen, ohne daß sofort betrübende Rückschritte erfolgen. Wir wollen an ein Beispiel aus neuester Zeit erinnern. Das sogenannte Leben Jesu von Dr. Strauß ist auch unter den Katholiken viel gelesen worden: hat es aber dem Katholicismus Schaden gebracht? Im Gegentheil; denn über die Erscheinung des Buches haben sich nur diejenigen Katholiken gefreut, welche schon vorher nicht viel taugten, die übrigen aber sind dadurch in ihrem Glauben nur bestärkt worden. Es ist also, man mag die Sache betrachten, wie man will, undenkbar, daß der Römerbrief auch nur theilweise an dem beklagenswerthen religiös sittlichen Zustande der Leser Jakobi die Schuld trage. Keine Schrift auf der Welt ist im Stande, ganze Gemeinden in der kurzen Zeit von 3—4 Jahren von der Höhe des christlichen Lebens in

eine solche Tiefe herabzustürzen, und deßhalb müssen auch die Ursachen für das unchristliche Verhalten der Leser Jakobi tiefer liegen, und müssen schon vorhanden gewesen seyn, ehe noch ein Brief Pauli existirte. Der ungeheure Mißbrauch, welchen die betreffenden judenchristlichen Gemeinden mit dem Römerbrief getrieben haben sollen, würde schon vor der Erscheinung desselben eine ganz antichristliche Richtung unter ihnen voraussetzen; schon vorher müßten sie geneigt gewesen seyn, die Ausübung der Tugend für unerheblich, und den theoretischen Glauben einzig und allein für verdienstlich zu halten.

Hat der Römerbrief Nichts zu dem religiös-sittlichen Verfall der Leser Jakobi beigetragen, so hat auch Jakobus auf ihn keine polemische Rücksicht genommen. Woraus soll sich denn diese Rücksicht ergeben? Man antwortet: daraus, daß Jakobus dem Römerbrief viele Gedanken und selbst ihre formelle Einkleidung entlehnt hat. Man verweist auf 1, 2. f. Röm. 5, 3. f.; 1, 18. Röm. 8, 23.; 1, 21. Röm. 13, 12.; 1, 22. Röm. 2, 13.; 4, 1. Röm. 7, 23.; 4, 4. Röm. 8, 7.; 4, 12. Röm. 2, 1. 14, 4. Allein in all diesen Stellen ist keine Spur von Polemik zu entdecken, sondern sie können höchstens als Parallelen gelten und zum Beweise dienen, daß Jakobus den Römerbrief gekannt habe. Selbst diese Annahme scheint uns noch sehr unsicher. Wenn zwei Schriftsteller den gleichen Gegenstand behandeln, so können sie unabhängig von einander in vielen Gedanken zusammentreffen; sie können auch einzelne Wortverbindungen und kürzere Sätze gemeinschaftlich haben, ohne daß sie der eine von dem andern entlehnte, wenn dieselben namentlich auch noch in verschiedenem Zusammenhange vorkommen. Wenn also Paulus Röm. 5, 3. sagt: die Drangsal bewirkt Standhaftigkeit, warum sollte Jakobus (1, 3.) nicht unabhängig von ihm in ganz anderer Verbindung sagen können: die Prüfung eures Glaubens bewirkt Standhaftigkeit? Bei Jak. 1, 18. Röm. 8, 23. beruht die Uebereinstimmung eigentlich bloß in

jeder Schein derselben. Die Leser Jakobi hätten vorschützen müssen, Paulus zeige an dem Beispiele Abrahams unter Berufung auf die Stelle Genes. 15, 6., daß der bloße Glaube ohne sittliche Werke die Rechtfertigung zu Stande bringe, und Jakobus hätte an dem gleichen Beispiele und aus der nämlichen Bibelstelle nachgewiesen, daß einzig und allein die sittlichen Werke rechtfertigten. Es wird sich aus unserm dritten Abschnitte ergeben, daß Jakobus und Paulus in der Rechtfertigungslehre einstimmig sind; und wenn kein Gegensatz oder Widerspruch in der Sache vorliegt, so beweist die Anführung Abrahams zugestandener Maßen keine Abhängigkeit oder Rücksichtnahme, denn auf Abraham als vorbildliches Muster, wie der Mensch das göttliche Wohlgefallen sich erwerbe, konnte, namentlich Judenchristen gegenüber, jeder Apostel unabhängig von den übrigen hinweisen. Noch weniger beweist die Stelle Genes. 15, 6. eine Rücksichtnahme, weil sie von Jakobus in anderer Verbindung als von Paulus angeführt wird. Jakobus beweist seinen Lehrsatz aus Genes. 22, 1—19. und fügt dann bei, daß aus der hier berichteten Thatsache der Ausspruch der Schrift Genes. 15, 6. seine Erfüllung erhalten oder als vollkommen wahr sich herausgestellt habe, während Paulus die letztere Stelle allein als Hauptbeweis anführt. Liegt nun in der beiderseitigen Darstellung keine polemische Berücksichtigung, so wird weiter Niemand behaupten wollen, daß Jakobus die Genesis nur mittelbar, nicht aber aus eigener Kenntniß habe citiren können. In Beziehung auf den Hebräerbrief, wenn eine Berücksichtigung desselben von Seiten des Jakobus denkbar wäre, muß sogar der Schein einer Polemik verschwinden. Jakobus, einen werkthätigen Glauben verlangend, beruft sich 1, 21 auf das Beispiel Abrahams, welcher vermöge seines Glaubens sogar bereit gewesen sei, seinen Sohn Isaak zu opfern; aber aus diesem und keinem andern Grunde wird der Glaube Abrahams auch Hebr. 11, 17. gepriesen. Hinsichtlich der Rahab

herrscht zwischen Hebr. 11, 31. und Jak. 2, 25. eine eben so vollkommene Uebereinstimmung.

Der Hauptgrund, aus welchem in neuerer Zeit (z. B. von de Wette) bewiesen werden wollte, daß Jakobus auf die paulinische Rechtfertigungslehre polemische Rücksicht genommen habe, ist eigentlich noch der schwächste. Man sagt nämlich, das Wort und der Begriff *δικαιοῦσθαι* sei anerkannt paulinisch; aber Jakobus, der doch sonst eine ganz andere Richtung habe, brauche nicht nur *δικαιοῦσθαι*, sondern auch die Bestimmungen *ἐξ ἔργων*, *ἐκ πίστεως*, und es sei ganz unwahrscheinlich, daß er dieß aus seinem eigenthümlichen Sprachgebrauch und System thue. Neander[1]) und Schneckenburger[2]) haben schon hiegegen eingewendet, „es sei zu bedenken, daß sich die paulinische Ausdrucksweise selbst aus dem Judenthume, aus dem jüdisch-griechischen Sprachgebrauche herausbildete und keineswegs lauter neue Ausdrucksformen schuf, sondern oft nur die älteren jüdischen sich aneignete, diese in einen neuen Zusammenhang aufnahm, in einem neuem Gegensatze anwandte und einen neuen Geist hineinlegte. So sei ja weder der Ausdruck *δικαιοῦσθαι* in Beziehung auf Gott, noch der Ausdruck *πίστις* etwas ganz Neues gewesen, indem vielmehr beide Ausdrücke und die dadurch bezeichneten Begriffe (und zwar in Beziehung auf *δικαιοῦσθαι* derselbe Begriff, dessen Vorhandenseyn unter den Juden Paulus bei seinen jüdischen Gegnern in seiner Polemik voraussetzen mußte) den Juden längst geläufig waren.“ So richtig dieß ist, so hat doch Kern in seinem Commentar S. 68—69 noch Bedenken dagegen erhoben, indem er einwirft: „wenn auch die Ausdrücke *δικαιοῦσθαι*, *ἔργα*, *πίστις*, schon in dem jüdischen Sprachgebrauche gegeben waren: womit soll denn irgendwie dargethan werden, daß auch die Formeln, in welchen diese Ausdrücke zusammengesetzt

1) Geschichte des apostolischen Zeitalters, II. S. 452.

2) Tübinger (protestant.) Zeitschrift. 1830. Heft. 2. Letzte Abhandlung.

waren zur Bezeichnung bestimmter und einander entgegenstehender Ansichten, die Formeln δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως, und δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων, bereits hergebracht gewesen im jüdischen und hierauf im jüdisch-christlichen Sprachgebrauche, noch ehe Paulus in seiner Lehre sich derselben bediente? Hängen diese Formeln nicht vielmehr mit der paulinischen Lehre so innig, und, ich möchte sagen, von vorn herein zusammen, daß wir ihren ersten Gebrauch auf Paulus zurückführen müssen?"

Dieser Einwurf Kerns hat nicht das geringste Gewicht, wie schon aus der einfachen Erwägung erhellt, daß das Wort δικαιοῦσθαι nothwendig eine nähere Bestimmung bedingt, die Jeder geben muß, der es gebraucht, ohne daß dabei eine Abhängigkeit sich herausstellte. Δικαιοῦσθαι bezieht sich auf das Verhältniß des Menschen zu Gott und heißt: in einen Zustand versetzt werden, wornach der Mensch so ist, wie er dem heiligen Willen Gottes gemäß seyn soll, nämlich δίκαιος, gerecht, rechtbeschaffen, sittlich vollkommen, und dann von Gott als wirklich in diesem Zustande befindlich anerkannt werden. Der Jude hatte ein positives Gesetz, dessen Erfüllung ihm zur Pflicht gemacht war, und wenn er unbefangen urtheilte, so konnte er nicht anders annehmen, als daß bei ihm das δικαιοῦσθαι erfolge durch die Erfüllung der vom Gesetz vorgeschriebenen guten Werke, daß also seine Rechtfertigung hervorgehe ἐξ ἔργων νόμου, oder kurzweg ἐξ ἔργων. Erwägt man nun aber, welche gräuliche Schilderung der Heiland bei Matth. 23. von den Pharisäern entwirft, die sich doch gewiß für gerecht hielten, obgleich sie ihre eigenen Lehren nicht befolgten; beachtet man ferner, daß Paulus im zweiten Kapitel des Römerbriefs den sittlichen Zustand der Juden jenem der Heiden gleichstellt, während doch die ersteren wähnten, die letzteren verdammen zu dürfen: so ergiebt sich ohne Schwierigkeit, daß schon lange Zeit vor Paulus unter den Juden selbst eine Ansicht über das Zustandekommen ihrer Rechtfertigung muß im Schwunge gewesen

seyn, welche zu der vorher angeführten Theorie den Gegensatz bildete; die Ansicht nämlich, daß die Rechtfertigung nicht ausschließlich aus der strengen Erfüllung des Sittengesetzes, ἐξ ἔργων, hervorgehe, sondern daß sie für den Juden schon erfolge, weil derselbe durch die Beschneidung zu dem auserwählten Volke Gottes gehöre, und sich des Besitzes und der Kenntniß des Gesetzes erfreue, daß also seine Rechtfertigung hervorgehe ἐκ πίστεως, aus einem äußerlichen, theoretischen Fürwahrhalten der geoffenbarten Lehren, wenn auch sein Leben mit den Anforderungen des Gesetzes nicht übereinstimme. Diese Auffassung erweist sich durch das zweite Kapitel des Römerbriefs als vollkommen begründet, und so ergiebt sich, daß schon in der jüdischen Theologie die Formeln δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων und δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως zur Bezeichnung zweier einander entgegengesetzter Ansichten müssen vorhanden gewesen seyn. Allein selbst wenn dem nicht so wäre, so dürfte man doch keineswegs den durch die beiden Formeln ausgedrückten Gegensatz auf Paulus als dessen Urheber zurückführen, sondern sein Ursprung läge jedenfalls in der durch Jesum Christum verkündigten neuen Heilslehre. Schon damit, daß der Erlöser erschien und eine neue Religion offenbarte, war ausgesprochen, daß die alte den Menschen seiner höchsten Bestimmung nicht zuführen, ihn nicht in den Augen Gottes sittlich vollkommen machen könne, und wenn demnach auf jüdischem Standpunkte nach der strengeren und richtigeren Theorie gesagt werden mußte, die Rechtfertigung des Menschen gehe hervor ἐξ ἔργων νόμου, so ergab sich nunmehr auf christlichem Standpunkte der Gegensatz von selbst, daß sie nur erfolge διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. (Röm. 3, 22.) Erwägt man sodann, welche einseitige und verderbliche Auffassung der Begriff πίστις schon vorher im Judenthume erfahren hatte, so kann man es nicht auffallend finden, daß manche Judenchristen, weil sie es nicht zur eigentlichen Wiedergeburt brachten, auch die christliche πίστις einseitig auffaßten und mißbrauchten, indem sie eben ihre

frühere jüdische Denkweise nun auch auf das Christenthum anwandten. Man mag also die Sache betrachten, wie man will, so stellt sich die Behauptung als irrig heraus, daß man den ersten Gebrauch der Formeln δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων und δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως auf Paulus zurückführen müsse. Hiermit sind nun aber alle Gründe, welche man für eine direkte oder indirekte Polemik des Jakobus gegen Paulus vorgebracht hat, erschöpft, und das Resultat ihrer Würdigung ist, daß sich diese Polemik mit Nichts beweisen läßt.

Unsere weitere Aufgabe ist jetzt, zu zeigen, daß für die Annahme der fraglichen Polemik keine gegründete Veranlassung im Brief Jakobi selbst vorliegt, weil bei genauer Erforschung seines Inhaltes keine Beziehung oder Rücksichtnahme des Verfassers auf Paulus und dessen Rechtfertigungslehre sich herausstellt. Kern, ein eifriger Vertheidiger der entgegengesetzten Ansicht, trägt in seinem Commentar S. 100 f. Folgendes vor: „Die in den abstrakten Verstand aufgenommene Erkenntniß Jehova's, und der Glaube an ihn, als ein blos theoretisches Fürwahrhalten der Thatsachen seiner Offenbarung, ohne allen Einfluß auf die Gesinnung, galt den Juden nicht nur als Tugend, die vor Gott verdienstlich sey, sondern auch als Unterpfand, daß sie um dieses ihres Vorzugs willen, der ewigen Seligkeit unbedingt theilhaftig werden . . . . Hierdurch ist die Möglichkeit nachgewiesen, daß Judenchristen in dem Falle seyn konnten, wo ihr mit dem Christenthum angenommener Glaube ein solches blos abstraktes Fürwahrhalten war, das ihnen zum opus operatum wurde, von dem sie für sich schon ihr Heil erwarteten. Daß jedoch das, was so als möglich an und für sich selbst zu betrachten ist, in den Beziehungen des Briefs Jakobi als das Wirkliche anzunehmen sei, dieß bedürfte eines Beweises, vermöge dessen 1) alle übrigen Umstände mit dieser Hypothese sich vereinigten; vermöge dessen 2) die Nothwendigkeit dieser Ansicht aus der nachgewiesenen Unstatthaftigkeit jeder andern Ansicht deducirt würde;

und vermöge dessen endlich 3) da, wo von der ex hypothesi als opus operatum auf Seiten der dem Jakobus vorschwebenden Christen aufzufassenden πίστις die Rede ist, 2, 14—26. die ganze Art und Weise, wie der Verfasser des Briefs sich ausspricht, den Vorzug jener fraglichen Ansicht vor jeder andern ins Licht stellte.“ Wir wollen demnach den ganzen Brief Jakobi mit vorausgeschickter Einleitung in die einzelnen Abschnitte, paraphrastisch erklären, und hoffen auf diesem Wege, die von Kern gestellten Forderungen befriedigen zu können. Stellt sich bei natürlicher und ungezwungener Auffassung des Textes keine Rücksichtnahme auf die paulinische Rechtfertigungslehre heraus, so haben wohl alle 3 Punkte ihre Erledigung gefunden, denn was insbesondere den zweiten Punkt anbelangt, so ist ja nicht von mehreren Ansichten, sondern einzig von der behaupteten Polemik gegen die paulinische Rechtfertigungslehre die Rede; und sind im Vorausgegangenen die Gründe für dieselbe als unstatthaft nachgewiesen worden, so ergiebt sich von selbst, daß die entgegengesetzte Annahme, insofern sie ihre Begründung durch den Text erhält, zulässig und sofort als die richtige auch nothwendig ist.

Erstes Kapitel.

V. 2—8. Vom hohen Werth der Versuchungen. Vom vertrauensvollen Gebet um Weisheit zu ihrer Ueberwindung.

Bei der Erklärung unseres Briefes ist durchaus festzuhalten, daß er durch den religiös-sittlichen Zustand der Gemeinden, für welche er zunächst bestimmt war, hervorgerufen wurde. Nicht vor möglichen Verirrungen warnt der Verfasser, sondern er rügt wirklich vorhandene Gebrechen, und dringt auf deren Entfernung. Hätten wir eine genaue historische Kenntniß von der Beschaffenheit der betreffenden judenchristlichen Gemeinden, so wäre uns das Verständniß des Briefes sehr erleichtert; da es aber hieran gebricht, so bleibt Nichts Anderes übrig, als aus dem Briefe

selbst die fragliche Beschaffenheit so gut wie möglich zu abstrahieren. Jakobus kannte genau, woran es seinen Lesern fehle; Alles, was er zu tadeln hatte, war seinem Geiste gegenwärtig: allein er schrieb den Brief nicht nach einem vorher entworfenen Plane, sondern nach dem Drange seines Herzens, so daß die einzelnen Punkte, wie sie ihm gerade beifielen, abgehandelt wurden. Daher geht er nach der Begrüßung ohne weitere Einleitung sogleich zur Sache über, und als er Nichts mehr zu sagen weiß, bricht er ab, ohne dem Brief eine eigentliche Schlußformel zu geben. Deßhalb stehen sodann manche Sätze scheinbar abgerissen oder zusammenhanglos da, und es finden sich auch Wiederholungen des nämlichen Gedankens, indem der Verfasser wieder darauf zurückkömmt und den betreffenden Gegenstand seiner Wichtigkeit wegen aufs Neue bespricht.

Das Erste nun, was den Geist des Jakobus beschäftigte, war der höchst betrübende thatsächliche Umstand, daß seine Leser im Allgemeinen noch so gar weit in der Entwicklung des christlichen Lebens zurückstanden, so daß ein echter Jünger Jesu mit ihrer religiös-sittlichen Beschaffenheit überhaupt durchaus nicht zufrieden seyn konnte. Diese schlechte Beschaffenheit wird ihnen jedoch nicht gleich zu Anfang mit strengem Ernste vorgehalten, sondern mit herzgewinnender Milde spricht Jakobus zunächst nur von mancherlei Versuchungen, welche sie zu bestehen hätten, und die Aufforderung zur Lebensbesserung nach allen Seiten hin trägt er unter der zarten Form vor, die eintretenden Versuchungen standhaft zu überwinden, und sich durch einen echt sittlichen Wandel als vollkommene Christen darzustellen. Was Jakobus Versuchungen nennt, sind demnach die Ursachen, welche das des christlichen Namens unwürdige Benehmen der betreffenden Judenchristen herbeiführten. Wir haben dieselben in äußere und innere Versuchungen einzutheilen. Die ersteren bestanden in Leiden und Calamitäten, welche die äußere Lage der Judenchristen mit sich brachte. Die Richtigkeit unserer Hypothese über die ersten Leser zu Grunde gelegt, so ergiebt sich aus der früheren

Darstellung, daß die Juden in den nordafrikanischen Landschaften um die Zeit der Abfassung des Briefes in bedrängten Umständen lebten, und bei den Judenchristen dürfen wir noch eine Steigerung derselben annehmen. Sie participirten nämlich an der allgemeinen Lage der Juden, weil sie den Heiden gegenüber fortwährend als solche galten, und in Beziehung auf ihr christliches Bekenntniß nur für eine jüdische Sekte gehalten wurden: allein gerade ihr christliches Bekenntniß zog ihnen vermehrte Bedrängnisse zu. Sicherlich hatten sie wegen ihres neuen Glaubens zunächst von den Juden mancherlei Verationen und Verfolgungen zu bestehen, und auch die Heiden mochten ihren Glauben an einen gekreuzigten Messias lächerlich finden, und sie mit Hohn und Spott überhäufen, so daß es ihnen nahe gelegt ward, vom Christenthum wieder abzufallen.

Zu diesen leidenvollen Begegnissen oder den äußeren Versuchungen kamen nun aber auch (s. V. 13—15) innere, d. h. solche, welche von den Judenchristen selbst ausgingen, und in ihrer sittlichen Natur den Grund hatten. Nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil, welches als Strafe für die Untreue gegen Jehova und den Abfall vom väterlichen Gesetze betrachtet wurde, hieng das jüdische Volk mit allem Eifer an der mosaischen Religion, allein in arger Selbstverblendung gaben sich die Juden immer mehr der Ansicht hin, daß sie ihre Pflicht erfüllten, wenn sie nur nicht mehr in den Götzendienst zurück sänken, sondern Jehova als den allein wahren Gott anerkennten und verehrten. In diesem Falle, glaubten sie, als das auserwählte Lieblingsvolk Jehova's, der Erlangung seiner Verheißungen gewiß zu seyn, und darum legten sie auf die Beschneidung und die Beobachtung jener Ceremonialvorschriften, wodurch ihre Gehörigkeit zum Volke Gottes und ihre Geschiedenheit von den Heiden dargethan und unterhalten wurde, den höchsten Werth; die Hauptsache hingegen, die Erfüllung des Sittengesetzes ward im Verlaufe der Zeit immer mehr hintangesetzt. Der sich ausbildende Pharisäismus

und Rabbinismus brachten es dahin, daß man durch ganz unsinnige sophistische Grundsätze der Beobachtung der Sittengebote glaubte ausweichen zu können, ohne das Gewissen zu beschweren, weil man in jedem Fall Alles dadurch auszugleichen meinte, daß das jüdische Volk unter allen Völkern der Erde das einzige sei, welches den wahren Gott anerkenne und verehre, und welches deßhalb auch das göttliche Wohlgefallen immer besitzen müsse. So war die Religion bei der großen Masse der Juden nach und nach ganz äußerlich geworden, und hatte die Sittlichkeit verschlungen. Zum Beleg dieser Behauptungen genügt es, auf die schon angeführten klassischen Stellen Matth. Cap. 23. und Röm. Cap. 2. besonders V. 17—29. zu verweisen; auch mag auf die ungeheuere moralische Versunkenheit, in der uns Josephus seine Nation beim Ausbruch des mit der Zerstörung Jerusalems endenden Römerkriegs darstellt, aufmerksam gemacht werden.

Es ist unsers Bedünkens nicht schwer, einzusehen, daß die Gemeindemitglieder, an welche Jakobus schrieb, das Christenthum nicht aus Sehnsucht nach wahrer Erlösung annahmen, aus dem einfachen Grunde, weil es ihnen sonst mehr müßte genützt haben, so daß uns im Allgemeinen ein erfreulicheres Bild von ihnen aus dem Brief entgegentreten würde, hätte der Verfasser im Einzelnen auch noch gar Manches zu rügen gehabt. Sie nahmen deßhalb das Christenthum nach aller Wahrscheinlichkeit, wie wir schon früher bemerkten, aus einem selbstsüchtigen Grunde an, um nämlich bei der nahe erwarteten Parusie ihre äußere traurige Lage in eine glückliche und glänzende umgewandelt zu sehen. Es darf also, angesehen die erwähnte Beschaffenheit der Juden in religiös-sittlicher Hinsicht, nicht befremden, daß sie ihre jüdische Denk- und Handlungsweise auch als Christen beibehielten, und kaum daran dachten, ihr Inneres so umzugestalten, daß sie den Forderungen des christlichen Sittengesetzes in seiner unendlichen Hoheit und Reinheit Genüge zu leisten im Stande waren. Leidenvolle Begegnisse von Außen und innere Ver-

suchungen zur Sünde regen die entgegenstehende sittliche Thatkraft des Christen auf, und je nach Anwendung derselben stellt sich die Beschaffenheit des Christen dar. Insofern nun aber jede Kraft durch Uebung entwickelt und gestärkt wird, sind innere und äußere Versuchungen für den Christen gerade das Mittel, um ihn von den sündhaften Neigungen zu befreien, ihm die Ausübung der Tugend immer leichter und freudiger zu machen und seine sittliche Vollkommenheit herbeizuführen. Solcher Gestalt beweist er die echte christliche Standhaftigkeit; die Judenchristen des Jakobus hingegen glaubten schon genug zu thun, wenn sie nur das äußere Bekenntniß des Christenthums festhielten, und waren weit entfernt, mit ihrer Sinnlichkeit heftige Kämpfe zu bestehen, um durch Ueberwindung der Versuchungen die Feuerprobe des Christen abzulegen. Bei so bewandten Umständen gab ihnen der Apostel V. 2—8 folgende Ermahnung:

„Haltet es, meine Brüder, für einen Grund zur vollen „Freude, wenn ihr in mancherlei Versuchungen fallet, mögen „diese Versuchungen auf euern gänzlichen Abfall vom Glauben, „oder auf Untreue gegen die Forderungen des Christenthums ge„richtet seyn; indem ihr erwäget, daß, wenn ihr viele Proben „zu bestehen habt, ob ihr eurer neuen Religion treu bleibet, „Standhaftigkeit in derselben bewirkt wird; daß die Prüfung „eures Glaubens, gehörig benützt, euch hinlängliche Kraft und „Festigkeit verleihet, durchweg einen des christlichen Namens „würdigen Wandel zu führen. Darum aber bestehe die Stand„haftigkeit bei euch nicht bloß im Festhalten an dem christlichen „Namen, sondern sie beweise sich eben in vollkommenem Handeln, „in einem rein tugendhaften Leben, damit ihr als vollkommene „und vollendete Christen erscheinet, bei denen Nichts mehr zu „wünschen übrig bleibt. — Gebricht es inzwischen einem von „euch an der nöthigen Weisheit, um in allen mißlichen Lagen, „bei noch so großen Versuchungen die erwähnte Standhaftig„keit zu bethätigen, oder auch, um ganz tief in das Wesen „der christlichen Religion einzudringen, so erbitte er diese Weis-

„heit von Gott, der Allen das erbetene wahrhaft Gute gerne
„giebt, und nicht, wie manche Menschen thun, dem Bittenden
„Vorwürfe macht, und sie, die Weisheit, wird ihm verliehen
„werden. Er bitte aber mit vollem unbedingtem Vertrauen,
„ohne zu zweifeln, ob er auch Erhörung finden werde; denn
„der Zweifler gleicht der Meereswoge, die vom Winde bewegt
„und umhergetrieben wird. Wie die Meereswoge nie ruhig
„stehen bleibt, so ist auch der Zweifler in seinem Innern be-
„ständig unruhig, stets zwischen Furcht und Hoffnung schwebend.
„Es mangelt bei ihm an der nothwendigen Bedingung der
„Gebetserhörung, an dem Bewußtseyn seiner innigen Verbin-
„dung mit Gott, und sein Gebet ist ganz unnütz, denn ein
„solcher Mensch glaube ja nicht, daß er etwas von dem Herrn
„erlangen wird. Ein wankelmüthiger, in seinem Innern ge-
„theilter Mensch ist überhaupt unstät in Allem, was er unter-
„nimmt. Indem er bald hofft, bald verzweifelt, ändert er
„ohne Unterlaß seine Gesinnung und Handlungsweise, und
„erreicht daher auch nie seinen Zweck.“

V. 9—12. Der arme Christ und der reiche in der Versuchung.

Unter den Judenchristen in der Diaspora gab es manche, welche sich bedeutenden Reichthum erworben hatten, die große Mehrzahl aber war, wie auch jetzt noch, eher arm als wohlhabend. Durch die zum Theil heftigen und blutigen Verfolgungen, welche die Juden seit dem Beginne der Römerherrschaft in Aegypten zu erleiden hatten, waren viele derselben, wie sich leicht denken läßt, um Hab und Gut gekommen, und da diese am Ersten an den bald zurückerwarteten Messias Jesus sich anschlossen, so bestanden die Judenchristen, an welche Jakobus schrieb, größtentheils aus Armen oder Unvermöglichen, und die Reichen bildeten weitaus die Minderzahl. In ihrer äußern Lage traten also die zwei Gegensätze, Armuth und Reichthum, grell hervor, und äußerten auf die Gestaltung ihres religiösen Lebens den entschiedensten nachtheiligen Einfluß. Jakobus wendet sich deßwegen, nachdem

er im Allgemeinen den Werth der Versuchungen hervorgehoben hat, speciell an die zwei Klassen von Judenchristen, welche denselben am Meisten ausgesetzt waren. Die Armen mußten sich versucht fühlen, in gar vielen Fällen unchristlich zu handeln, um ihre kümmerliche Existenz zu sichern oder zu verbessern; die Reichen hingegen waren der Versuchung ausgesetzt, auf unchristliche Weise die Forderungen ihrer sinnlichen Natur zu befriedigen, weil es ihnen an Mitteln dazu nicht fehlte; es lag ihnen nahe, ihre Reichthümer durch Ungerechtigkeiten zu behaupten und zu vermehren u. s. w. Der Apostel lehrt demnach beide Theile, ihre Lage aus dem rechten Gesichtspunkt fassen und gehörig würdigen, um ihnen jene christliche Weisheit einzuflößen, durch welche sie über die beiden berührten Gegensätze erhoben werden mußten. Er sagt V. 9—11:

„Der niedrige Bruder, der in dürftigen Verhältnissen „lebende Christ, erkenne die Hoheit seiner Christenwürde und „rühme sich derselben; ist er auch leiblich arm, und lebt er „unbeachtet oder gering geachtet von der Welt in Niedrigkeit, „so steht er doch in Hoheit da als Kind Gottes, als Mit„bruder seines Erlösers, als Miterbe von dessen Herrlichkeit; „er preise sich glücklich über diese Hoheit, und Nichts ist ge„eigneter, ihn in seiner traurigen Lage zu trösten und zu er„muthigen. Der reiche Christ hingegen lege seinem Reichthum „keinen Werth bei; er halte sich, obgleich in den Augen der „Welt hoch stehend und angesehen, doch für niedrig und ge„ring, wenn bloß seine Eigenschaft als Reicher ins Auge ge„faßt wird, und er rühme sich seinerseits, diese Gesinnung der „Demuth gewonnen zu haben; denn wenn er seinen Reich„thum mit seiner Person identificirt, wird er vergehen wie eine „Wiesenblume, die mit stolzer Pracht unter dem Grase steht „und über dasselbe hervorragt. Aber die Wiesenblume, welche „gestern noch üppig prangte, ist heute verwelkt. Die Sonne „nämlich ging auf mit dem Gluthwind, und dörrete das Gras, „und die unter ihm stehende Blume fiel ab und die Zierde

„ihres Ansehens verschwand, so unerwartet schnell und gänzlich „wird auch der Reiche, wenn er sein Herz an seine Besitzthümer „gehängt hat, in seinem Wandel verwelken."

Wird die gegebene Ermahnung befolgt, betrachtet der Reiche seine Schätze in dem gehörigen Licht, berücksichtigt er, wie werthlos sie an sich sind und wie schnell sie verloren gehen können, so muß er um so eifriger nach den wahren, den geistigen Gütern ringen, und um so mehr die Versuchungen zum Bösen abweisen. Auf der andern Seite darf auch der arme Christ durch Einwilligung in die Versuchungen seine Christenwürde und seinen geistigen Reichthum nicht verlieren wollen. Jakobus beschließt dann die Ermahnung zur standhaften Ausdauer bei Versuchungen mit der Hinweisung auf die ewige Belohnung. Er sagt V. 12: „glücklich der Mann, sei „er reich oder arm, welcher die Versuchung zur Untreue gegen „seine christlichen Pflichten standhaft besteht! Denn wenn er sich be„währt gezeigt hat, wird er zur Belohnung das ewige Leben erlan„gen, welches der Herr denen verheißen ließ, die ihn lieben."

V. 13—18. Man darf die Versuchungen zum Bösen nicht auf Gott zurückführen, da von ihm nur gute Gaben kommen, wie namentlich das unschätzbare Geschenk des Christenthums beweist.

Aus dem bezeichneten Abschnitt geht hervor, daß unter den Judenchristen, an welche Jakobus schrieb, entweder allgemein oder doch bei einem großen Theil derselben, die Ansicht verbreitet war, es sei ihnen nicht zu verargen, wenn sie sündigten, da sie von Gott selbst zum Bösen versucht würden, und weil sie seiner Allmacht nicht widerstehen könnten, so seien sie für ihre unmoralischen Handlungen auch nicht verantwortlich. Unter den Heiden finden wir diesen so äußerst verderblichen Irrthum vorhanden. Schon beim Homer [1]) entschuldigt Agamemnon seinen Zwist mit Achilles dadurch, daß

1) Il. 19, 86. ff.

er die Götter zu Urhebern desselben macht, in den Worten: --- ἐγὼ δ'οὐκ αἴτιός εἰμι, ἀλλὰ Ζεὺς καὶ Μοῖρα καὶ ἠεροφοῖτις Ἐριννύς, οἵτε μοι εἰν ἀγορῇ φρεσὶν ἔμβαλον ἄγριον ἄτην . . . . . ἀλλὰ τί κεν ῥέξαιμι; θεὸς διὰ πάντα τελευτᾷ. „Deus impulsor mihi fuit" heißt es in der Aulularia des Plautus 4, 10. 7., und „quid, si hoc voluit quispiam Deus?" bei Terenz im Eunuch. 5, 2. 36. Orestes [1]) schiebt die Schuld des Muttermordes geradezu auf den Apollo. Dem Straßenräuber Sostratus wird von Minos in der Unterwelt die Strafe erlassen, weil er behauptet, und Minos zugestehen muß, daß alle Bösen nur im Dienste des Verhängnisses oder der Klotho handeln, die Jedem bei seiner Geburt schon seine Handlungen zuweise [2]) u. s. w. Weil die Heiden viele Gottheiten hatten, welche an Charakter und Einfluß auf den Menschen sehr verschieden waren, und weil sie auch ihr guten Gottheiten ganz mit menschlichen Leidenschaften ausrüsteten, so kann bei ihnen diese Erscheinung nicht überraschen: aber unter Judenchristen bleibt sie immerhin sehr auffallend. So viel ist wohl zunächst gewiß, daß sie den verderblichen Grundsatz aus dem Judenthum mit in das Christenthum herüber genommen hatten, und es fragt sich nun, woher er ihnen zugekommen seyn mag. Unmöglich wäre es nicht, daß sie ihn von den Heiden, unter welchen sie lebten, recipirt hatten, da sich die ägyptischen Juden namentlich viel mit griechischer Literatur beschäftigten; aber, wie sich von selbst versteht, mußten sie als strenge Monotheisten dem Einen und wahren Gott zuschreiben, was die Heiden von den einzelnen ihrer Gottheiten behaupteten.

Es dürfte übrigens die Annahme den Vorzug verdienen, daß den Judenchristen der gefährliche Irrthum von ihren früheren jüdischen Lehrern eingeprägt worden war. Die Juden fielen, je mehr die Katastrophe der Zerstörung ihres Staates

---

1) Eurip. d. Orestes, I. 282 ff.
2) Lucians Todtengespräche, XXX. 2.

auch würdig machen müssen. Bei diesem natürlichen Gedankengang sollte man meinen, es müsse unmittelbar auf V. 18. folgen, was in V. 21. enthalten ist: „Deßwegen leget ab alle Unsauberkeit“ u. s. w.; statt dessen folgt jedoch: „Deßwegen sei jeglicher Mensch schnell zum Hören, langsam zum Reden, langsam zum Zorne.“ Dieß erklärt sich nur dadurch, daß Jakobus in der Lebhaftigkeit seines Gefühls die logische Ordnung vernachläßigte, und der allgemeinen Ermahnung eine specielle vorausschickte, weil diese seinen Lesern besonders Noth that. Ein Hauptgebrechen derselben war nämlich eine unmäßige Streit- und Zanksucht über religiöse Dinge, die nicht selten in heftige Erbitterung (ὀργή) ausartete. Der Grund dieser Erscheinung liegt abermals in dem Umstande, daß sie früher dem Judenthume angehört hatten.

Nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil war bei den Juden jede Spur von Hinneigung zum Götzendienste verschwunden, und je mehr sie politischen Druck und Verfolgungen erlitten, in Palästina z. B. durch Antiochus Epiphanes, und später durch Herodes d. G., desto mehr zogen sie sich auf ihr geistiges Eigenthum, die heilige Schrift und das Gesetz zurück, um daraus Trost und Hoffnung zu schöpfen. Sie glaubten durch ängstliche Erfüllung des Gesetzes die Gottheit gewinnen und die Rückkehr glücklicher Tage herbeiführen zu können. Leider war der Eifer nicht echt, denn er richtete sich keineswegs hauptsächlich auf die sittliche Lebensbesserung, sondern vielmehr auf die genaue Erfüllung der das Aeußerliche betreffenden Vorschriften. Indem man diese Erfüllung anstrebte, konnte es bei den so sehr veränderten Zeitverhältnissen nicht fehlen, daß manche in den mosaischen Büchern enthaltenen Satzungen der neuen Ordnung der Dinge nicht mehr vollkommen entsprachen, nnd daß man auch häufig auf Fälle stieß, welche im Pentateuch gar nicht berührt waren. Auf viele Fragen, was zu thun oder was zu unterlassen sei, fand man keine Antwort. Diesem Mangel suchten

nun die Rabbinen abzuhelfen, indem sie theils dem mosaischen Gesetze Auslegungen gaben, welche auf die neuen Verhältnisse paßten, theils neue Vorschriften aus den alten ableiteten, theils eigene ganz neue Vorschriften gaben, welche man in Hinsicht ihres Ansehens dem mosaischen Gesetze beinahe gleich stellte (in späteren Zeiten nach geschehener schriftlicher Aufzeichnung sogar überordnete). Diese rabbinischen Auslegungen und Zusätze nannte man die mündliche Ueberlieferung oder die Tradition, zum Unterschied von dem, was das Gesetz schriftlich enthielt; auch Deuterosis oder Mischnah, das zweite Gesetz.

An der Spitze der Rabbinen, welche in Palästina um die Zeit Herodes d. G. auf solche Weise, nicht schriftlich sondern in mündlichen Vorträgen, das mosaische Gesetz bearbeiteten, das Judenthum in ein System zu bringen und es gegen alle politischen Wechselfälle als festes Bollwerk zu schützen suchten, standen zwei berühmte Männer Namens Hillel und Schamai, von denen der erstere mehr laxe, der letztere mehr rigorose Grundsätze befolgte, und welche daher einander öfters widersprachen. Da sie zwei verschiedene Grundrichtungen repräsentirten, so gab es zwischen ihren Anhängern schon Streitigkeiten, welche sich nicht immer in den Schranken der Mäßigung hielten. Andere angesehene Rabbinen bildeten später für ihre Auslegungen und neuen Bestimmungen gleichfalls Auctoritäten, auf welche ihre Anhänger schwuren, und so wurde der Zwiespalt immer vermehrt. Zwar gab sogar ein Rabbine eigentlich nur die Lehren seines eigenen Lehrers weiter, allein die Begründung derselben und die Folgerungen daraus waren ihm eigenthümlich und knüpften sich an s e i n e n Namen, so daß man sich nicht wundern darf, daß entgegengesetzte Behauptungen auf dieselbe Auctorität zurückgeführt wurden, und daß überhaupt die Ansichten der verschiedenen Rabbinen Nichts weniger als übereinstimmend, sondern oft sehr verschieden, willkührlich und wunderlich waren. Begreiflich wird nun aber auch, daß die Theilnehmer der verschiedenen

Schulen gewöhnlich in Streit geriethen, und daß dieser Streit sich häufig zur Erbitterung steigerte, wie denn die Juden jetzt noch bei ihren Streitigkeiten sehr heftig sind.

Das Uebel wäre inzwischen noch nicht so gar arg gewesen, wenn die Streitigkeiten auf die Gelehrten und deren Schüler beschränkt geblieben wären; allein das durch die religiösen Streitigkeiten entstehende Unheil wurde bedeutend vermehrt durch die öffentlichen Schulen. Schon geraume Zeit vor Christi Geburt bestand nämlich die Einrichtung, daß sich nicht nur in den Tempelgebäuden zu Jerusalem, sondern auch neben den Synagogen jeder Stadt Lehrsäle befanden, wo Jünglinge und Männer zu gewissen Zeiten zusammenkamen, um die Vorträge angesehener Rabbinen anzuhören. Die Grundlage des Unterrichts bildete immer die heilige Schrift, aber an die Worterklärung eines biblischen Abschnittes wurden moralische und legislative Bemerkungen angeschlossen, verbunden mit naturhistorischen und andern Erläuterungen, und besonders gefiel sich der Scharfsinn der Rabbinen in einer Aufstellung der subtilsten Kasuistik, in einer Lösung wirklich vorkommender und fingirter Fälle, im Vorbringen von allerlei Anspielungen und Allegorieen u. s. w. Die Methode des Unterrichts war erotematisch, d. h. der Lehrer stellte Fragen, und beantwortete sie entweder selbst, oder ließ sie von seinen Schülern beantworten; allein es war auch jedem Zuhörer gestattet, dem Lehrer Fragen vorzulegen, Zweifel zu äußern und Einwendungen zu machen, für welche Thatsache nur auf die Erscheinung des zwölfjährigen Jesus unter den Lehrern im Tempel zu Jerusalem (Luc. 2, 46.) statt aller weiteren Beweise braucht hingewiesen zu werden. An dieser Art des Unterrichts hatten die Juden großes Gefallen, und die Lust über religiöse Gegenstände zu disputiren wurde dadurch außerordentlich unter ihnen befördert. Jeder nicht ganz beschränkte Kopf glaubte über den gerade zur Sprache gebrachten religiösen Gegenstand auch seine Meinung äußern zu können; jeder wollte ihn besser verstehen, als der andere

u. s. w. Diese Sucht mußte namentlich unter den ägyptischen Juden noch am Lebhaftesten seyn, weil bei ihnen der Disputationsgeist durch die philosophischen Vorträge der Griechen schon früher angeregt und entwickelt worden war, und durch die Frage über die Zuläßigkeit des Tempels zu Leontopolis auch hinlänglichen besondern Stoff zur Aeußerung erhalten hatte.

Die judenchristlichen Leser des Briefs Jakobi trugen die berührte Art der Behandlung religiöser Gegenstände, an welche sie in ihrem früheren Verhältnisse als Juden gewöhnt waren, auch auf das Christenthum über, da sie dieses ja nur als eine Fortsetzung und Vollendung des Judenthums betrachteten. Solches war jedoch ein Umstand von den verderblichsten Folgen. Vor lauter Disputiren vergaß man nämlich die Hauptsache, an den vorgetragenen religiösen Wahrheiten sein Inneres als in einem Spiegel zu betrachten, und sein Leben darnach einzurichten. Die Juden überredeten sich, durch streitsüchtiges Eifern für das Gesetz eifrige Verehrer desselben zu seyn, sie suchten ihr Heil in der Uebung äußerer Gebräuche, in ernster Bekämpfung der geringsten Abweichungen von den kleinlichsten Vorschriften, und wollten so durch ein scheinheiliges Wesen einen Deckmantel über ihre sittliche Versunkenheit werfen [1]). Wir unverträglich ein solches Benehmen mit dem Christenthum war, sieht man leicht ein, indem die Lehre Jesu, wenn sie bloß als Gegenstand des Streites diente, und nicht mit gläubiger Innigkeit aufgenommen wurde, ihre beseligende Kraft nimmermehr äußern konnte. Jetzt wird es aber auch begreiflich seyn, warum Jakobus diesen Uebelstand zuerst hervorhob und dringend davon abmahnte. Die äußerst verderblichen Folgen desselben berücksichtigend sagt er:

„Deßwegen, meine geliebten Brüder, weil euch Gott durch „die Berufung zum Christenthum so hohe Gnade und Aus„zeichnung erwiesen hat, sei Jedermann von euch schnell bereit

1) Vgl. Jost, Geschichte des israelitischen Volkes, II. S. 35 ff. u. S. 60 ff.

„zum Anhören der neuen Religionslehren, er zeige sich eifrig, „sie immer besser kennen zu lernen und in sich aufzunehmen; „aber er besinne sich wohl, ehe er darüber spricht und dispu„tirt; er besinne sich wohl, ehe er sich beim Disputiren zum „Zorn hinreißen läßt. Denn der Zorn eines Menschen be„wirkt nicht, daß er vor Gott als gerecht erscheint, als so „beschaffen, wie er nach dem Willen Gottes seyn soll. Wenn „die Lehren des Christenthums nur leidenschaftliche Aufregung „erzeugen, so können sie den sündhaften Menschen nicht reli„giös-sittlich umwandeln und dadurch vor Gott wohlgefällig „machen. Darum, und in Anbetracht der euch gewordenen „Wohlthat und der damit übernommenen hohen Verpflichtung, „leget ab jede sittliche Unsauberkeit und jeden Auswuchs „von bösartigem Wesen, machet vielmehr mit sanftmüthiger, „friedfertiger Gesinnung die euch mitgetheilte Religion zu „eurem geistigen Eigenthum, eine Religion, welche thatkräftig „aufgenommen und zur Richtschnur des Lebens gemacht, „eure Seelen vom Verderben zu retten und euer ewiges Heil „zu begründen, die Kraft hat."

V. 22—27. Weitere Folgerung aus V. 18.

Die ersten Leser des Briefs Jakobi waren nach ihrem Uebertritt zum Christenthum viel zu sehr Juden geblieben. Wie man damals ein eifriger Jude zu seyn wähnte, wenn man nur das Gesetz und die Aeußerungen der Schriftgelehrten darüber fleißig anhöre, so meinten sie, durch fleißiges Anhören der christlichen Lehren auch eifrige Christen zu seyn, und wenn sie die Religionswahrheiten gar zum Gegenstand lebhafter und heftiger Disputationen machten, hielten sie sich für besonders fromm und gottesfürchtig. Das Haupterforderniß, ihren Lebenswandel nach den gehörten Lehren einzurichten, ließen sie in unbegreiflicher Selbsttäuschung unbeachtet. Jakobus hält ihnen daher nachdrücklich vor, daß es an einer bloß äußerlichen Aufnahme der christlichen Religion nicht im Entferntesten genüge, sondern daß eine innere lebendige Aneignung derselben unerläßlich sei. Er fährt fort, indem er seinen Lesern zuruft:

„Handelt aber auch nach der christlichen Lehre und höret „sie nicht bloß an, indem ihr euch selbst betrüget, meinend, „es sei genug, wenn man das Christenthum bloß kennen „lerne und seine Lehren theoretisch für wahr halte. Das ist „ein höchst verderblicher Irrthum. Denn wenn Jemand die „christliche Lehre bloß anhört und seinen Wandel nicht dar„nach einrichtet, so gleicht ein solcher einem Manne, welcher „sein angebornes Angesicht im Spiegel ohne Nutzen beschaute: „Er beschaute sich nämlich und ging hinweg, und sogleich „vergaß er, wie er aussah, so daß er die entdeckten Schmutz„flecken nicht entfernte. Auf gleiche Weise verhält es sich „mit einem bloßen Hören der christlichen Lehre. Sie ist für „ihn ein Spiegel seines Innern, aber wenn er es beim Hören „bewenden läßt, so kommt es gerade heraus, als ob er nach „beendigtem Unterricht sogleich wieder vergessen habe, wie „sein Inneres beschaffen sei. Wer dagegen aufmerksam und „anhaltend in die christliche Religion, dieses vollkommene Ge„setz, welches mit freier freudiger Neigung vollzogen wird, „als in einen Spiegel seiner moralischen Beschaffenheit ge„schaut hat; wer die vorgetragenen Lehren eifrig anhörte und „sie nicht sogleich wieder vergaß, sondern die von ihnen ge„forderten Werke ausübte: ein solcher wird selig seyn durch „sein Thun, durch seinen den Lehren des Christenthums ent„sprechenden Lebenswandel. Auf die praktische Ausübung „des Christenthums kommt Alles an. Wenn einer meint, „gottesfürchtig zu seyn, obgleich er seine Zunge nicht im „Zaum hält, sondern sein Herz täuscht, da er glaubt, er be„weise sich schon dadurch als einen Gottesfürchtigen, daß „er sich mit den göttlichen Lehren angelegentlich theore„tisch beschäftige und sie mit streitsüchtigem Eifer bespreche, so „befindet er sich im Irrthum; die Gottesfurcht eines solchen ist „eitel. Die in den Augen Gottes des Vaters reine und unbe„fleckte Gottesfurcht besteht in thätiger Nächstenliebe, so daß man „z. B. für Waisen und Wittwen in ihrer Bedrängniß sorgt, und „darin, daß man sich unbefleckt von der sündhaften Welt erhält."

„zum Anhören der neuen Religionslehren, er zeige sich eifrig,
„sie immer besser kennen zu lernen und in sich aufzunehmen;
„aber er besinne sich wohl, ehe er darüber spricht und dispu-
„tirt; er besinne sich wohl, ehe er sich beim Disputiren zum
„Zorn hinreißen läßt. Denn der Zorn eines Menschen be-
„wirkt nicht, daß er vor Gott als gerecht erscheint, als so
„beschaffen, wie er nach dem Willen Gottes seyn soll. Wenn
„die Lehren des Christenthums nur leidenschaftliche Aufregung
„erzeugen, so können sie den sündhaften Menschen nicht reli-
„giös-sittlich umwandeln und dadurch vor Gott wohlgefällig
„machen. Darum, und in Anbetracht der euch gewordenen
„Wohlthat und der damit übernommenen hohen Verpflichtung,
„leget ab jede sittliche Unsauberkeit und jeden Auswuchs
„von bösartigem Wesen, machet vielmehr mit sanftmüthiger,
„friedfertiger Gesinnung die euch mitgetheilte Religion zu
„eurem geistigen Eigenthum, eine Religion, welche thatkräftig
„aufgenommen und zur Richtschnur des Lebens gemacht,
„eure Seelen vom Verderben zu retten und euer ewiges Heil
„zu begründen, die Kraft hat.“

V. 22—27. Weitere Folgerung aus V. 18.

Die ersten Leser des Briefs Jakobi waren nach ihrem Uebertritt zum Christenthum viel zu sehr Juden geblieben. Wie man damals ein eifriger Jude zu seyn wähnte, wenn man nur das Gesetz und die Aeußerungen der Schriftgelehrten darüber fleißig anhöre, so meinten sie, durch fleißiges Anhören der christlichen Lehren auch eifrige Christen zu seyn, und wenn sie die Religionswahrheiten gar zum Gegenstand lebhafter und heftiger Disputationen machten, hielten sie sich für besonders fromm und gottesfürchtig. Das Haupterforderniß, ihren Lebenswandel nach den gehörten Lehren einzurichten, ließen sie in unbegreiflicher Selbsttäuschung unbeachtet. Jakobus hält ihnen daher nachdrücklich vor, daß es an einer bloß äußerlichen Aufnahme der christlichen Religion nicht im Entferntesten genüge, sondern daß eine innere lebendige Aneignung derselben unerläßlich sei. Er fährt fort, indem er seinen Lesern zuruft:

„Handelt aber auch nach der christlichen Lehre und höret
„sie nicht bloß an, indem ihr euch selbst betrüget, meinend,
„es sei genug, wenn man das Christenthum bloß kennen
„lerne und seine Lehren theoretisch für wahr halte. Das ist
„ein höchst verderblicher Irrthum. Denn wenn Jemand die
„christliche Lehre bloß anhört und seinen Wandel nicht dar-
„nach einrichtet, so gleicht ein solcher einem Manne, welcher
„sein angebornes Angesicht im Spiegel ohne Nutzen beschaute;
„Er beschaute sich nämlich und ging hinweg, und sogleich
„vergaß er, wie er aussah, so daß er die entdeckten Schmutz-
„flecken nicht entfernte. Auf gleiche Weise verhält es sich
„mit einem bloßen Hören der christlichen Lehre. Sie ist für
„ihn ein Spiegel seines Innern, aber wenn er es beim Hören
„bewenden läßt, so kommt es gerade heraus, als ob er nach
„beendigtem Unterricht sogleich wieder vergessen habe, wie
„sein Inneres beschaffen sei. Wer dagegen aufmerksam und
„anhaltend in die christliche Religion, dieses vollkommene Ge-
„setz, welches mit freier freudiger Neigung vollzogen wird,
„als in einen Spiegel seiner moralischen Beschaffenheit ge-
„schaut hat; wer die vorgetragenen Lehren eifrig anhörte und
„sie nicht sogleich wieder vergaß, sondern die von ihnen ge-
„forderten Werke ausübte: ein solcher wird selig seyn durch
„sein Thun, durch seinen den Lehren des Christenthums ent-
„sprechenden Lebenswandel. Auf die praktische Ausübung
„des Christenthums kommt Alles an. Wenn einer meint,
„gottesfürchtig zu seyn, obgleich er seine Zunge nicht im
„Zaum hält, sondern sein Herz täuscht, da er glaubt, er be-
„weise sich schon dadurch als einen Gottesfürchtigen, daß
„er sich mit den göttlichen Lehren angelegentlich theore-
„tisch beschäftige und sie mit streitsüchtigem Eifer bespreche, so
„befindet er sich im Irrthum; die Gottesfurcht eines solchen ist
„eitel. Die in den Augen Gottes des Vaters reine und unbe-
„fleckte Gottesfurcht besteht in thätiger Nächstenliebe, so daß man
„z. B. für Waisen und Wittwen in ihrer Bedrängniß sorgt, und
„darin, daß man sich unbefleckt von der sündhaften Welt erhält."

Zweites Kapitel.

V. 1—13. Warnung vor Partheilichkeit.

Die am Schluß des vorigen Kapitels von Jakobus geforderte thätige Nächstenliebe mangelte seinen Lesern, so zwar, daß sie sich der Dürftigen und Verlassenen nicht nur nicht hilfreich annahmen, sondern sogar ein ganz liebloses Benehmen gegen sie einhielten. Sie machten zwischen Reichen und Armen einen großen Unterschied, behandelten die wirklich reichen Christen mit fast kriechender Höflichkeit und Zuvorkommenheit, die ganz armen dagegen mit kränkender Geringschätzung. Diesen argen Mißstand rügend sagt der Apostel:

„Meine Brüder, habet nicht mit partheiischen Rücksicht„nahmen verbunden den Glauben an unsern Herrn, den ver„herrlichten Jesus Christus; machet als Christen keinen krän„kenden Unterschied in der Behandlung der Nebenmenschen „und vorzüglich der Mitchristen, sondern begegnet ihnen allen „mit gleicher Liebe. Denn wenn z. B. in eure religiöse „Versammlung ein goldberingter Mann in prächtiger Klei„dung eintritt, es tritt aber auch ein Armer in schlechter „Kleidung ein, und ihr blicket mit staunender Bewunderung „auf den, welcher das prächtige Kleid trägt, und sprechet zu „ihm: du setze dich bequem hieher! und wenn ihr dann zu „dem Armen sprechet: du stehe dorthin, oder setze dich hieher „unter meinen Fußschemel! wenn ihr auf solche Weise ver„fahret: sondert ihr euch da nicht unter einander ab, machet „ihr da keinen Unterschied unter euch, der doch bei Christen „überhaupt nicht, am allerwenigsten aber in religiösen Ver„sammlungen Statt finden sollte? und beweiset ihr euch da „nicht als Richter von schlechten Gedanken, als Menschen „von schlechter Denkungsart, welche nach ganz unchristlichen „Grundsätzen urtheilen? Ein solches Benehmen steht in völ„ligem Widerspruch mit dem thatsächlich erklärten Willen „Gottes. Höret, meine geliebten Brüder, hat Gott nicht ge„rade die Armen in dieser Welt zum Christenthum auserwählt,

„weil sie reich an Glauben und deßwegen Erben des himm-
„lischen Reiches sind, welches er denen verhieß, die ihn lie-
„ben? Ihr hingegen habt den Armen verachtet. Dieß erscheint
„um so auffallender, als euch das Benehmen der Reichen ja
„keine eigentliche Achtung abzwingen und veranlassen kann,
„gegen sie so zuvorkommend zu seyn. Sind es denn nicht
„die Reichen, welche euch gewaltthätig behandeln, und euch
„vor Gericht ziehen? Sind sie es nicht, welche durch ihr
„unchristliches Benehmen den schönen Namen Christi, wornach
„ihr benannt seid, in Mißachtung bringen und der Lästerung
„Preis geben? Wenn ihr demnach, was ihr durch euer Be-
„nehmen gegen die Reichen zu wollen scheint, das herrliche
„Gebot der Schrift [1]) erfüllet: „du sollst deinen Nächsten
„lieben, wie dich selbst", so thut ihr wohl daran; wenn ihr
„aber bei eurer Nächstenliebe partheiisch verfahret, und solche
„nur den reichen Mitchristen zuwendet, die armen aber davon
„ausschließet, so verübet ihr eine Sünde, und werdet schon
„vom mosaischen Gesetze als Uebertreter desselben dargestellt,
„und zwar als Uebertreter des Gesetzes überhaupt. Denn
„wer sonst das ganze Gesetz hält, es jedoch in Einem Punkte
„verletzt, hat sich der Verletzung aller Gebote desselben schuldig
„gemacht, weil alle von Einem Gesetzgeber herrühren, unter
„sich in nothwendigem Zusammenhange stehen und Ein Gan-
„zes bilden. Der nämlich sagte: „du sollst nicht ehebrechen",
„hat auch gesagt: „du sollst nicht tödten". Wenn nun Je-
„mand keinen Ehebruch, wohl aber einen Todtschlag begeht,
„so ist er im Allgemeinen Uebertreter des Gesetzes geworden,
„weil mit der Beschädigung des Theils auch das Ganze be-
„schädigt wird, und weil durch die Verletzung eines einzigen
„Sittengebotes das Fundament, auf welchem alle stehen, die
„heilige Scheu, dem Willen Gottes entgegen zu handeln,
„erschüttert ist. Ihr also versündiget euch dadurch, daß ihr
„die Armen von der Nächstenliebe ausschließet, schon gegen

1) Lev. 19, 18.

„das mosaische Gesetz, weil dieses von einer partheiischen „Rücksichtnahme Nichts weiß. Inzwischen ist ja das mosaische „Gesetz nicht mehr der ausschließliche Maaßstab für eure „Beurtheilung, sondern im Reden und Handeln benehmet euch „als solche, welche durch das Gesetz der Freiheit, d. i. nach „den Bestimmungen des Christenthums werden gerichtet wer„den. Hier kommt Alles auf eine ausnahmslos bewiesene „Nächstenliebe an, denn das Gericht ist unbarmherzig gegen „den, der nicht Barmherzigkeit übte. Wer aber solches that, „wer das Gebot der Liebe nach seinem ganzen Umfang er„füllte, der darf mit froher freudiger Zuversicht dem Gericht „entgegensehen."

V. 14—26. **Rüge des tugendleeren Glaubens.**

Es war eine Grundverirrung der Juden, daß sie, je mehr der Rabbinismus sich ausbildete, desto mehr das Wesen der Religion verkannten, und nur die todte Form oder den Schein davon festhielten. Weitaus die größte Mehrzahl mochte von einem Leben streng nach den Sittenvorschriften des mosaischen Gesetzes Nichts wissen; sondern die bloße Kenntniß des Gesetzes galt ihnen für verdienstlich; und statt Gott auf würdige Weise durch Erfüllung seines Willens zu verehren, setzten sie die Gottesverehrung in äußerlichen Ceremoniendienst. Sie meinten nämlich, wie wir wiederholt bemerken, dadurch schon ein unbestreitbares Verdienst zu besitzen, daß sie allein die Kenntniß des wahren Gottes festhielten und fortpflanzten, was ihnen einen so hohen Vorzug vor dem sündigen Geschlecht der Heiden gebe, daß sie des Heiles auch bei unsittlichem Lebenswandel nicht verlustig gehen könnten. Diese Ueberzeugung glaubten sie um so mehr festhalten zu dürfen, als sie ja leibliche Nachkommen Abrahams waren, welchen als solchen die Erlangung der verheißenen Wohlthaten von Seiten des wahrhaftigen Gottes gewiß sei; so daß sie ihre Hauptaufgabe darein setzten, sich im Aeußerlichen als Juden oder Abrahamiden darzustellen, keineswegs aber durch Sittenreinheit vor den Heiden sich auszuzeichnen.

Diese so äußerst verderbliche Grundrichtung nahmen die Leser des Briefs Jakobi aus dem Judenthum in das Christenthum mit hinüber. Im Voraus der Abstammung von Abraham sich erfreuend wähnten sie, damit, daß sie sich äußerlich zum Glauben an den Messias Jesus bekennten, sei Alles gethan, und sie würden der messianischen Glückseligkeit theilhaftig werden, wenn auch ihr Lebenswandel mit den Anforderungen des Glaubens im Widerspruch stehe.

Damit man klar einsehe, daß ihre falsche Auffassung des Glaubens nicht im Entferntesten eine Rückbeziehung auf die paulinische Lehre nothwendig mache, ja daß sie aus der letzteren in keiner Weise hervorgehen konnte, sondern allein der berührten jüdischen Grundverirrung von der Verdienstlichkeit der äußerlichen Religion den Ursprung verdanke, so muß diese Grundverirrung als so vorhanden und beschaffen nachgewiesen werden, wie wir sie im Vorausgehenden bezeichnet haben. Einen unumstößlichen Beweis für die Richtigkeit unserer Angabe liefert der Apostel Paulus in seiner Schilderung des sittlichen Zustandes der Juden, Röm. C. 2., und besonders in V. 17—29. Aus letzterer Stelle ist zu entnehmen, daß sich die Juden schon auf ihren Namen viel zu gut thaten, daß sie sich des Besitzes des Gesetzes und damit des göttlichen Wohlgefallens rühmten, daß sie sich auf ihr Bundesverhältniß zu Gott besonders stützten, als ob ihnen dasselbe allein schon heilbringend sei, daß sie den Willen Gottes kannten und das Gute auch billigten, ja daß sie als solche, welche den Inbegriff aller religiösen Erkenntniß und Wahrheit im Gesetz zu besitzen meinten, sich herausnahmen, den in tiefer religiöser Finsterniß lebenden Heiden Unterricht zu ertheilen, und sie auf den Weg des Heils zu führen. Wie waren aber die Juden, welche sich solchergestalt über die Heiden erhoben, und die Gott durch Verleihung der Offenbarung auch wirklich hoch begnadigt hatte, in sittlicher Hinsicht beschaffen? Der Apostel erklärt, daß sie gerade diejenigen Thaten verübten, welche sie Andern als sünd- und lasterhaft

des Märtyrers, Dial. c. Tryph. c. 141; . . . ἀλλ' οὐχ ὡς ὑμεῖς ἀπατᾶτε ἑαυτοὺς καὶ ἄλλοι τινὲς ὑμῖν ὅμοιοι κατὰ τοῦτο (Judenchristen, die in diesem Punkte mit den Juden übereinstimmten), οἵ λέγουσιν, ὅτι κἂν ἁμαρτωλοὶ ὦσι, θεὸν δὲ γινώσκουσιν, οὐ μὴ λογίσηται αὐτοῖς κύριος ἁμαρτίαν. In den vom tiefsten judenchristlichen Standpunkt aus geschriebenen pseudoclementinischen Homilieen wird hom. c. 6 dem Glauben an Einen Gott eine so große Kraft zugeschrieben, daß die ψυχὴ μοναρχικὴ nicht verloren gehen könne, sondern in jedem Falle, wenn auch mittelst läuternder Strafen, zur Seligkeit gelangen müsse. Der Hirte des Hermas führt uns Simil. 9. 10. [1]) Christen auf, welche unter Anderm also charakterisirt werden: a Deo non recesserunt, et in fide perseveraverunt, sed opera fidei non exercuerunt; und weiter: crediderunt, quidem Deo, in sceleribus vero conversati sunt, nunquam tamen a Deo recesserunt, sed semper nomen Domini libenter tulerunt [1]). Man sieht nach dem Vorausgegangenen klar ein, daß mit diesen Worten Judenchristen geschildert sind, welche die berührte jüdische Grundverirrung auch als Christen beibehalten hatten.

Die Annahme, daß solches auch bei den ersten Lesern des Briefs Jakobi der Fall war, kann jetzt um so weniger einer Schwierigkeit unterliegen, da sie durch den Inhalt des Abschnittes 2, 14—26 vollständig indicirt ist: Eine unbefangene Auffassung muß zugestehen, daß die betreffenden Judenchristen nur einen theoretischen Glauben besaßen, der bloß in einem abstracten Fürwahrhalten der geoffenbarten Wahrheiten bestand, und sich keineswegs in sittlicher Thätigkeit äußerte, denn dieß geht schon aus V. 14 und der ganzen übrigen Darstellung des Jakobus hervor. Ferner muß zugestanden werden, daß dieser Glaube für sich allein als verdienstlich und rechtfertigend angesehen wurde, weil sonst die

1) Hefele, Patrum apostolicorum opera, ed alt. p. 313 et 314.

Polemik des Jakobus gar keinen Sinn hätte. Wozu hätte er nöthig gehabt, auf Abraham hinzuweisen, um darzuthun, daß sich der Glaube, so er echt seyn wolle, durch sittliche Thätigkeit äußern und bewähren müsse, wenn seine Leser nicht dem Glauben allein, mit Ausschluß der sittlichen Thätigkeit, die Rechtfertigung zuschrieben, oder von ihm nicht die Erlangung des Heiles abhängig machten? In V. 15—17 zeigt er ja an einem treffenden Beispiel das Thörichte dieser ihrer Ansicht oder Ueberzeugung, und nennt sie in V. 20 deßhalb geradezu Thoren. Daß ihr Glaube aber keineswegs auf einem Mißverständniß der paulinischen Lehre beruhte, dahin lautend, durch das Verdienst Christi seien schon im Voraus alle Sünden vergeben, und je mehr man sündige, desto glänzender könne sich die göttliche Gnade bethätigen, daß es vielmehr wirklich der jüdische abstracte Begriffsglaube war, ergiebt sich daraus, weil in V. 19 das Characteristicum desselben, nämlich die Anerkennung des Einen wahren Gottes mit deutlichen Worten aufgeführt ist.

Obgleich Jakobus für seine Person den ganz richtigen Begriff vom Glauben hat, so konnte er doch nicht umhin, in seiner Polemik dem Worte πίστις jenen Begriff unterzulegen, welchen seine Leser damit verbanden, was man wohl zu beachten hat, um nicht etwa zu meinen, Jakobus selbst setze die πίστις nur in die Erkenntniß der Offenbarungswahrheiten und in das theoretische Fürwahrhalten derselben. Dem Umstand, daß man dieses übersah, ist es vorzugsweise zuzuschreiben, daß jemals von einem Widerspruch zwischen ihm und Paulus die Rede seyn konnte. — Den berührten, so äußerst verderblichen Irrthum von der Verdienstlichkeit und rechtfertigenden Kraft des bloß theoretischen Glaubens bestreitet er nunmehr auf folgende Weise. Er sagt:

„Was nützt es, meine Brüder, wenn Jemand vorgiebt, „Glauben an den Messias und seine Lehre zu besitzen, dabei „aber keine tugendhaften Handlungen aufzuweisen hat? Der „bloße Glaube, das äußerliche Bekenntniß gewisser religiöser

Jakobus bespricht hier einen Gegenstand weitläufig, den er schon 1, 19 kurz berührt hatte; die zu 1, 19—21 gegebene Einleitung ist deßwegen auch auf das gegenwärtige Kapitel anzuwenden.

Das Ansehen der Priester als solcher war in Palästina unter Herodes d. G. gänzlich gesunken, da das Volk keine Achtung vor dem Priesterthum haben konnte, wenn es sah, daß der weltliche Machthaber die hohen Priester nach Gefallen ein- und absetzte; und die Fortdauer dieses Verfahrens unter der unmittelbaren Herrschaft der Römer konnte natürlich keine Gesinnungsänderung hervorrufen. So kam es denn, daß aller religiöse Einfluß auf das Volk in die Hände der Schriftgelehrten überging und der Rabbinismus übermächtig ward. In Aegypten muß dieses noch weit früher, als in Palästina, der Fall gewesen seyn, indem dort das Hohepriesterthum des Oniah gleich Anfangs keinen besondern Beifall sich erworben hatte. Im ersten christlichen Jahrhundert, so wie noch später und auch schon früher, herrschte bei Juden und Heiden die wunderliche Sucht, durch Fertigkeit im Disputiren sich das Ansehen eines tiefen Denkers und großen Redekünstlers zu geben, und namentlich den Juden waren ihre Schuldebatten außerordentlich anziehend. Die Fähigkeit zu disputiren befriedigte jedoch für sich allein die Eitelkeit noch nicht, sondern es handelte sich auch darum, als Auctorität sprechen zu können, oder die Vollmacht zum Lehren zu besitzen. Es ward mit andern Worten unter den Juden Sache des Ehrgeizes, als Gesetzgelehrter zu gelten und den Titel Rabbi zu führen, um so mehr, als damit nach unserer vorausgegangenen Bemerkung so großer Einfluß auf das Volk verbunden war. Ein Rabbinatscandidat erreichte seinen Wunsch durch die Semicha oder die Auflegung der Hände, welche 3 vorzügliche Lehrer an ihm vornahmen, und durch welche ihm die Weihe zum Volkslehrer ertheilt wurde. Letztere wurde um so häufiger angestrebt, da es nicht sehr schwer war, sie zu erlangen, indem man

allenthalben, wo es bereits Rabbinen gab, zum Volkslehrer befördert werden konnte.

Diese Einrichtung behielten die Leser des Jakobus auch im Christenthum bei, weßhalb bei ihnen die auffallende Erscheinung sich findet, daß die Ausübung des Lehramtes nicht ausschließlich den Gemeindevorstehern oder Presbytern oblag. Bedenkt man aber die zu 1, 19 angegebenen äußerst verderblichen Folgen, welche aus dem leidenschaftlichen und unmäßigen Disputiren hervorgingen, erwägt man, daß das Uebel um so ärger werden mußte, je mehr autorisirte und in ihren Ansichten abweichende Lehrer auftraten, so sieht man leicht ein, warum Jakobus wieder auf die Sache zurückkam, und mit allem Nachdruck dagegen eifert. Er mahnt von der Uebernahme des christlichen Lehramtes ab wegen der großen Verantwortlichkeit, die damit verbunden sei. Das Verderben im Auge habend, welches der mosaischen und christlichen Religion durch die vielen eigensinnigen, selbstsüchtigen und leidenschaftlichen Lehrer bereitet wurde, kann er den Mißbrauch der Zunge, der als solcher gerade beim Lehramt am Stärksten sich äußert, kaum arg genug schildern. Die judenchristlichen Lehrer meinten, durch ihre bloße Lehrfertigkeit für weise und verständige Männer zu gelten; Jakobus bemerkt ihnen dagegen, daß sie ihre Weisheit thatsächlich durch einen schönen Wandel und in Sanftmuth beurkunden müßten, denn wo, wie bei ihnen, leidenschaftlicher Eifer und Streitsucht herrsche, da könne von Weisheit nicht die Rede seyn. Er charakterisirt ihre fälschlich so genannte Weisheit im Gegensatz zu derjenigen, welche mit Recht diesen Namen verdiene, und schließt mit dem Satze, daß die Rechtbeschaffenheit oder sittliche Vollkommenheit nur in Friede und Eintracht gewonnen werde. Sein Gedankengang in vorliegendem dritten Kapitel ist folgender:

„Werdet nicht in großer Anzahl Religionslehrer, meine „Brüder, da ihr ja wisset, daß wir als solche eine schwere „Verantwortlichkeit auf uns laden, und von dem ewigen

„Richter bei mangelhafter Pflichterfüllung eine größere Strafe
„empfangen werden, als die übrigen Christen, welche sich
„etwas zu Schulden kommen lassen; denn ein schlechter Re-
„ligionslehrer muß auch das Böse verantworten, welches er
„durch Unterricht und Beispiel veranlaßt. Ehe Jemand das
„Lehramt übernimmt, sollte er sich genau prüfen, ob er auch
„die Fähigkeit dazu besitzt, namentlich jene Seelenstärke,
„welche jeden Mißbrauch verhindert; denn wir fehlen alle
„mannichfaltig: wenn Einer in der Rede, in dem, was er
„spricht, nicht fehlt, seine Zunge so ganz beherrschend, daß
„er sie nie etwas sagen läßt, was nicht durchaus zu billigen
„ist, der ist ein vollkommener Mann, fähig, auch den ganzen
„Leib im Zaum zu halten, auch alle übrigen Glieder, außer
„der Zunge, so zu beherrschen, daß sie nicht als Werkzeuge
„der Sünde gebraucht werden. Diese Herrschaft über sich
„selbst sollte nun aber der Religionslehrer besitzen, um nie
„etwas zu sagen, was nachtheilig wirken könnte. Man darf
„ja nicht meinen, daß eine bedeutende Versündigung mit der
„Zunge unmöglich sei, denn von ganz kleinen Ursachen hän-
„gen oft die größten Wirkungen ab. Die Pferde z. B.,
„diese großen und starken Thiere, werden durch ein kleines
„Instrument, den Zaum, gelenkt, und der Reiter beherrscht
„dadurch deren ganzen Leib. Den größten Schiffen, und
„wenn sie noch dazu von heftigen Winden umhergetrieben
„werden, weiset der Steuermann durch ein ganz kleines
„Steuerruder ihre Bahn an. Zaum und Steuerruder sind
„verhältnißmäßig kleine Werkzeuge, und führen doch so große
„Wirkungen herbei. So ist auch die Zunge zwar nur ein
„kleines Glied des Körpers, aber sie rühmt sich großer Dinge,
„und dieß mit Recht, denn sie kann Großes bewirken sowohl
„im Guten, als im Bösen; sie kann das Heil oder das
„Verderben einer Menge von Menschen herbeiführen. Siehe,
„ein kleines Feuer, welch großen Wald vermag es in Brand
„zu stecken! In gleichem Verhältnisse wirkt auch die Zunge
„als verheerendes Feuer, sie ruft eine Welt von Ungerechtigkeit

„ins Daseyn. Eine so wichtige und gefährliche Stelle nimmt „die Zunge unter unsern Gliedern ein, daß sie den ganzen „Leib befleckt, weil sie diesen durch ihren Mißbrauch nicht „mehr als Tempel des heiligen Geistes erscheinen läßt; und „daß sie in Brand steckt das Rad, welches von unsrer Ge„burt an sich in Bewegung setzt, während sie ihrerseits von „der Hölle in Brand gesteckt wird; mit andern Worten, die „(mißbrauchte) Zunge äußert den verderblichsten Einfluß auf „das ganze Leben, und sie selbst wird verdorben von den „höllischen Mächten. Ihre nachtheiligen Wirkungen, ist sie „einmal entfesselt, sind kaum zu beschreiben; sie ist dann „unbändiger, als die wilden Thiere. Denn alle wilden „Thiere nach ihren verschiedenen Gattungen können von „Menschen gezähmt werden und sind auch schon gezähmt „worden; aber die Zunge vermag kein Mensch dergestalt zu „zähmen, daß sie nur dem Guten dient, sie ist ein unbe„zwingbares Uebel voll tödtlichen Giftes, voll von Unheil „und Verderben, welches sie über das Menschengeschlecht „ausbreitet.

„Indem die Zunge solchergestalt mißbraucht wird, wird „sie ihrer Bestimmung gänzlich entzogen; indem sie aber „auf der andern Seite doch auch zum Dienste Gottes ver„wendet werden soll, so entsteht ein unnatürliches Verhältniß „und ein innerer Widerspruch. Wir loben mit ihr Gott „den Vater und verfluchen mit ihr die Menschen, welche „nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen sind; wir fluchen „dadurch indirect in den Geschöpfen auch dem Schöpfer. So „geht aus demselben Munde Lob und Fluch hervor. Meine „Brüder, dem soll nicht also seyn; eine solche Doppelheit ist „widernatürlich. Keine Quelle sprudelt aus derselben Oeff„nung süßes und zugleich auch bitteres Wasser. Die Natur„gegenstände bringen sodann keine Produkte hervor, welche „ihrer natürlichen Beschaffenheit widersprechen. Der Feigen„baum, meine Brüder, kann keine Oliven tragen, und der „Weinstock keine Feigen; gleicherweise kann auch die Salz-

„quelle kein süßes Wasser geben. So sollte denn auch die „nur zum Dienste des Guten bestimmte Zunge nicht zum „Dienste des Bösen gebraucht werden. Wer ist weise und „verständig unter euch? Wer darauf Anspruch macht, es „zu seyn, sei es nicht durch bloßes Wissen und leidenschaft„liches Disputiren, sondern er zeige seine aus schönem Wan„del hervorgehenden Handlungen in sanftmüthiger Weis„heit. Nach praktischer Weisheit hat der Mensch zu streben, „deren echte Merkmale ein tugendhaftes Leben und ein „sanftmüthiges Benehmen sind. Wenn ihr aber leidenschaft„lichen Eifer und Streitsucht in eurem Herzen hegt, wenn „ihr die Religionslehren nicht mit Sanftmuth und ausschließ„lich im Interesse der Wahrheit vortragt, sondern aus egoisti„scher hochmüthiger Rechthaberei, über jeden Widerspruch „erbittert werdend, wenn ihr die Religion nur als Gegen„stand und Tummelplatz eurer Disputirsucht benutzet: lüget „ihr da nicht auf Kosten der Wahrheit, wenn ihr euch den„noch rühmt, weise zu seyn? Das, was ihr so nennt, ist „keine Weisheit, die vom Himmel herabkommt, sondern eine „irdische, sinnliche, vom Teufel herrührende. Denn wo lei„denschaftliche Erbitterung und Streitsucht herrschen, da ist „Unordnung und alles Böse; Wirkungen, die eben vom „bösen Feinde herrühren. Die Weisheit, die vom Himmel „kommt, ist für's Erste rein, nämlich von Allem, was irdisch, „sinnlich und sündhaft ist; sodann friedfertig, fern von allem „Neid und Streit; mild, sanftmüthig; folgsam, sich gerne „eines Bessern belehren lassend; voll Liebe und guter Hand„lungen; unpartheiisch und ohne Heuchelei. Wer sie besitzen „will, dem dürfen die genannten Eigenschaften nicht man„geln. Die Frucht der Rechtbeschaffenheit, wird in Friede „gesäet durch die, welche Frieden halten, mit andern Worten, „die Rechtbeschaffenheit vor Gott oder die sittliche Vollkom„menheit wird nicht von den Streitsüchtigen, sondern nur „von den Friedfertigen gewonnen.“

Viertes Kapitel.

V. 1—10. Strafrede gegen heftige Leidenschaften und die dadurch im höchsten Grade herbeigeführte Zwietracht. Ermahnung zur Sinnesänderung.

Im vorhergehenden Kapitel hat Jakobus in den stärksten Ausdrücken gegen den Mißbrauch der Zunge geeifert, dessen sich die judenchristlichen Religionslehrer schuldig machten. Wie sehr er dazu aufgefordert war und wie wohlbegründet seine starke Sprache erscheint, zeigt der vorliegende Abschnitt. Jene Menschen führten in den Gemeinden unsägliches Verderben herbei. Indem jeder von ihnen Recht haben wollte und seine Ansicht deßhalb mit leidenschaftlicher Erbitterung verfocht, mußten nicht nur unter ihnen selbst Neid und Haß, Zwietracht und Feindseligkeit die Oberhand gewinnen, sondern diese Laster auch bei den Gemeindemitgliedern überhaupt immer mehr Eingang finden, weil ja jeder von ihnen seine Anhänger hatte. Allein das Aergste war noch, daß ihre Lehren, wie dieß der Charakter der damaligen Welt überhaupt und der damaligen Judenschaft insbesondere erwarten läßt, nicht zur Hebung des sittlichen Ernstes, sondern zur Erschlaffung desselben und zur Beschönigung des Lasters dienten. Die Folgen hievon zeigten sich bald überall. Die Gemeindemitglieder wurden von unbändigen Leidenschaften beherrscht, und die Gier nach deren Befriedigung erzeugte unter ihnen eine Zwietracht und Feindseligkeit, welche grausenerregend sind. Dagegen hält nun Jakobus eine heftige Strafrede und ermahnt zur Sinnesänderung. Der Unwille über den kläglichen Zustand der Gemeinden, von welchem der Apostel erfüllt war, bewirkte, daß er sich in dieser Strafrede sehr kurz und abgebrochen ausdrückte. Seine Leser verstanden ihn ganz wohl, uns hingegen verursachen die bloßen Andeutungen Schwierigkeit, und wir müssen, so gut es gehen will, den Ideengang vervollständigen. Er sagt:

„Woher kommt es, daß Krieg und Streit unter euch

„herrscht? Kommt es nicht daher, weil euere Lüste in eueren Glie-
„dern gegen euere bessere Natur kämpfen und auf Befriedigung
„dringen? Indem ihr sie aber befriedigen wollt, verletzt einer des
„andern Rechte, es tritt einer des andern Bestrebungen hindernd
„in den Weg, die sündhaften Absichten durchkreuzen sich und colli-
„diren mit einander, und so sind unter euch Feindseligkeiten
„der Art entstanden, daß ihr in offenem Krieg und Streit
„mit einander lebet. Ihr trachtet nach einem glücklichen
„Zustand, aber ihr erlanget ihn nicht, weil ihr ihn in ein
„sinnliches und üppiges Leben setzet, worin er nicht zu fin-
„den ist. In der Gier darnach bebet ihr sogar vor einem
„Mord nicht zurück und verfolget euer Ziel mit leidenschaft-
„lichem Eifer, aber ihr könnt es nicht erreichen. Ihr lieget
„darüber mit einander in Kampf und Krieg, aber ihr er-
„langet doch nicht, was ihr wünschet, weil ihr nicht darum
„zu Gott bittet. Ihr bittet darum, aber auch da erlanget
„ihr es nicht, weil ihr übel, zu einem schlechten Zweck, bittet.
„Ihr bittet nämlich nicht um das, was den Menschen wahr-
„haft glücklich macht, sondern ihr bittet um irdische Glücks-
„güter, damit ihr sie in euren Lüsten vergeuden könnt. Euer
„Ringen nach dem Glück hat einen durchaus sinnlichen,
„verwerflichen Charakter, und kann deßwegen nicht mit Er-
„folg gekrönt werden. Ihr Ehebrecher und Ehebrecherinnen,
„die ihr so sehr mit der verdorbenen, sündhaften Welt be-
„freundet seid, wisset ihr nicht, daß die Freundschaft mit der
„Welt Feindschaft gegen Gott ist? Wer also, wie ihr
„mit der Welt in Freundschaft leben will, stellt sich als Feind
„Gottes hin. Oder meinet ihr, daß die Schrift vergebens
„spricht, wenn sie eben die Freundschaft mit der sündhaften
„Welt verbietet? Eifersüchtig verlangt der Geist Gottes,
„der in uns Wohnung genommen, ausschließliche Herrschaft,
„verleiht aber dann um so größere Gnade; je größerer Ein-
„fluß auf das Leben ihm gestattet wird, desto mehr beseligt
„er. Deßwegen, weil sich der Mensch ganz den Wirkungen
„des göttlichen Geistes überlassen, und nicht auf seine eigene

„Kraft und Geschicklichkeit ausschließlich vertrauen soll, sagt „die Schrift (Sprüchw. 3, 34): Gott widersteht den Hof„färtigen, den Demüthigen aber, die sich für schwach halten „und von ihm Alles erwarten, giebt er Gnade.

„So unterwerfet euch also Gott, der Beherrschung eurer „Begierden will. Widerstehet dem Teufel in seinen Anfech„tungen zum Bösen, und er wird von euch fliehen, wird von „seinen Versuchungen ablassen müssen. Nahet euch Gott „und er wird sich euch nahen; in demselben Verhältniß, als „ihr euch von der Welt lossaget und mit Gott in Verbindung „tretet, in demselben Verhältniß wird er euch mit seiner be„seligenden Huld nahe seyn. Wer aber mit sittlicher Unrei„nigkeit befleckt ist, vermag das Glück der innigen Verbindung „mit Gott nicht zu erreichen. Drum reiniget die Hände, ihr „Sünder, von all den sündhaften Handlungen, welche ihr „mit ihnen begangen und wodurch ihr sie verunreinigt habt; „und heiliget die Herzen, ihr Wankelmüthigen, die ihr zwi„schen Gott und der Welt getheilt seid, entfernet aus ihnen „jede unerlaubte Begierde und schaffet sie um zu einem Tem„pel des heiligen Geistes. Lasset eine völlige Sinnesänderung „eintreten. Fühlet euer moralisches Elend, trauert und wei„net darüber. An die Stelle eurer sinnlichen Freuden trete „tiefe Betrübniß über eure sittliche Versunkenheit. Demü„thiget euch vor dem Herrn durch aufrichtige Buße, so wird „er euch aus eurem jetzigen elenden Zustande in einen besse„ren versetzen, wird euch eine sittliche Würde verleihen, die „euch hoch erhebt."

V. 11 und 12. Gegen Verleumdung und Verdammungssucht.

Daß unter Gemeinden, gegen welche die vorhergegangene Strafrede gehalten werden mußte, auch die genannten Laster an der Tagesordnung waren, ist nicht schwer einzusehen, und so richtet Jakobus gegen dieselben eine specielle Rüge. Er sagt:

„Verleumdet einander nicht, Brüder. Wer seinen Mit„bruder verleumdet und ihn richtet, über ihn frech abspricht,

„ihn für schlecht erklärt u. s. w., der verleumdet dadurch „indirekt das Gesetz selbst und spricht das Verdammungsur„theil über dasselbe aus, denn er erklärt faktisch, daß die „entgegenstehende Bestimmung des Gesetzes nach seiner An„sicht Nichts tauge und nicht gegeben seyn sollte. Wenn du „aber auf solche Weise dich über das Gesetz erhebst, so bist „du nicht mehr, wie es deine Pflicht erfordert, Erfüller des„selben, sondern maaßest dir an, es zu richten, zu meistern, „für verwerflich zu erklären. Dieses Betragen ist sehr straf„bar. Einer, nämlich Gott, ist der Gesetzgeber, und dir „steht es nicht zu, auszusprechen, was geboten und nicht ge„boten seyn sollte. Dieser Eine ist zugleich auch allein Rich„ter der Menschen, der sie, je nach Verdienst oder Schuld, „retten und zu Grunde gehen lassen kann. Wie magst aber „du schwacher, hinfälliger und selbst sündhafter Mensch dir „anmaßen, über einen andern frech abzuurtheilen?“

V. 13 — 17. Gegen vermessenes Selbstvertrauen.

Viele Judenchristen, welche so sehr nach einem glücklichen irdischen Daseyn verlangten, suchten sich die Mittel dazu durch Gewinn im Handel zu verschaffen, wie denn namentlich in Aegypten, auch in Kleinasien und Griechenland, weitaus die größte Mehrzahl der Juden vom Handel lebte. Die ersten Leser des Jakobus äußerten aber bei ihrem Streben eine Gesinnung, welche von aller Demuth gegen Gott entblößt war. Sie verließen sich einzig auf ihre Geschicklichkeit, und dachten nicht daran, das Gelingen ihrer Unternehmungen von dem Willen Gottes abhängig zu machen. Uebermüthig rühmten sie sich, daß ihnen ein glücklicher Erfolg sicher sei. Dieses unchristliche Verfahren, von dem zu Grund liegenden Endzweck ganz abgesehen, wird hier von Jakobus getadelt.

„Wohlan nun ihr, die ihr saget: heute oder morgen „wollen wir in die und die Stadt reisen, Ein Jahr daselbst „zubringen, und im Handel Gewinn machen, ihr, die ihr so „zuversichtlich sprechet, bedenket doch zuvörderst das Thörichte

„eures Benehmens. Ihr wisset ja nicht, was morgen seyn „wird, ob ihr morgen noch lebet; denn was ist euer Leben? „Ein Dunst ist es, der auf kurze Zeit erscheint, und dann „wieder verschwindet. Statt dessen solltet ihr sagen: wenn „der Herr will und wir noch leben, so wollen wir dieses „oder jenes thun. So aber rühmt ihr euch in eurem Ueber„muth des Gelingens durch eigene Kraft. Alles solches „Rühmen ist verwerflich. Wer nun weiß, Gutes zu thun „und es nicht thut, begeht eine Sünde, was bei euch der „Fall ist, da ihr als Christen wohl wisset, daß ihr eure Un„ternehmungen dem Schutze Gottes zu empfehlen, und das „Gelingen derselben von seinem Willen abhängig zu machen „habet."

Fünftes Kapitel.

V. 1—6. Strafrede gegen die Lasterhaftigkeit der Reichen.

Klägliche Verirrungen und Gebrechen hat Jakobus bisher an seinen Lesern gerügt, um sie zu bessern und ein echt christliches Leben unter ihnen herbeizuführen. Der Culminationspunkt moralischer Verdorbenheit fand sich aber bei den reichen Judenchristen, weßwegen der Apostel denn auch ganz zuletzt gegen diese Klasse von Menschen eine Strafrede hält, welche mit allem Vorausgegangenen kaum in Vergleich kommt. Die Schilderung sittlicher Versunkenheit ist hier erschütternd, und was Eindringlichkeit und Schwung der Darstellung betrifft, so darf unser Abschnitt allen ähnlichen Stellen bei den alten Propheten an die Seite gesetzt werden. Sein Inhalt ist folgender:

„Wohlan nun, ihr Reichen, die ihr durch einen ganz „unchristlichen Wandel den christlichen Namen schändet (2, 7), „weinet und heulet über das Elend, welches zur Strafe über „euch kommen wird. Ich sehe schon im Geiste, wie euer „Reichthum verweset ist, und eure prächtigen Kleider von „Motten zerfressen sind. Euer Gold und euer Silber ist

„verrostet, aber eben ihr Rost, d. h. der Umstand, daß ihr „euern Reichthum nur habgierig zusammenscharrtet und keinen „guten Gebrauch davon machtet, wird gegen euch Zeugniß „ablegen, und euch die fürchterlichsten Strafen zuziehen; „Strafen, welche eure sinnliche Lust so ganz vernichten wer„den, als hätte Feuer euer Fleisch verzehrt. Ihr habt euch „Schätze gesammelt in der letzten Zeit; bald tritt durch die „Wiederkunft des Messias eine andere Ordnung der Dinge „und eine andere Zeit ein, wo euch euer ungerecht erwor„bener Reichthum Nichts nützet, wo ihr vielmehr ein schreck„liches Gericht zu erwarten habet. Sehet, der von euch den „Arbeitern, welche eure Felder abmähten, vorenthaltene Lohn „schreit um Bestrafung der dadurch begangenen Ungerechtig„keit, und die Klagen der unterdrückten Schnitter hat der „Herr Zebaoth vernommen; er wird ihnen Recht verschaffen. „Ihr habt geschwelgt auf Erden und in Wohllust gelebt; ihr „habt euch gemästet gleichsam am Schlachttage, d. i. gleich„sam am Tage eurer Bestrafung, denn diese wird in kurzer „Zeit eintreten und eurem sinnlichen Wohlleben ein Ende „machen. Ihr habt über rechtschaffene Menschen ungerechter „Weise vor Gericht obgesiegt, habt sie ums Leben gebracht: „sie leisten euch in ihrer Ohnmacht keinen Widerstand ......"

Im höchsten Affect bricht hier Jakobus ab und läßt den Vorhang sinken über das schauerliche Gemälde. Aber Jedermann ergänzt sich leicht den Gedanken, daß solche empörende Ungerechtigkeiten nicht ungestraft bleiben können. Die Reichen werden ihre Strafe empfangen bei der baldigen Wiederkunft des Messias, wo dann das traurige Schicksal der Armen und Unterdrückten in ein glückliches sich verwandeln wird. Mit diesem Gedanken tröstet letztere Jakobus in

V. 7 — 11 und ermahnt sie zur Geduld in den noch kurze Zeit dauernden Leiden. Er sagt:

„So harret nun, meine Brüder, geduldig aus bis zu der „nicht mehr fernen Wiederkunft des Herrn, des Messias „Jesus. Auch der Landmann empfängt ja nicht gleich nach

„der Aussaat die köstliche Frucht der Erndte, sondern wartet „geduldig zu ihrem Gedeihen und ihrer Zeitigung den Früh= „und Spätregen ab. Gleich dem Landmanne seid auch ihr „geduldig, richtet eure durch das Unglück niedergebeugten „Herzen auf, denn nahe ist die Wiederkunft des Herrn, und „damit eure Erlösung. Seufzet nicht wider einander, Brü= „der, damit ihr nicht gerichtet werdet, stoßet nicht bei eurer „Ohnmacht im Verborgenen gegen eure reichen und mächti= „gen Unterdrücker Verwünschungen aus, und rufet nicht „Gottes Rache über sie auf, damit ihr nicht durch Verletzung „der Feindesliebe strafbar werdet, und somit auch dem nahen „Strafgericht des Messias anheimfallet, denn sehet, der Rich= „ter stehet vor der Thüre, er ist ganz nahe und wird euch „zu seiner Zeit unaufgefordert Recht verschaffen. Nehmet, „meine Brüder, als Vorbild im Leiden und in der Geduld „die Propheten, welche, obgleich sie im Namen Jehova's, „als seine Stellvertreter, redeten und sonach sein glückliches „Loos erwarten durften, dennoch bisweilen die bittersten Ver= „folgungen und Drangsale bestehen, ja in einzelnen Fällen „sogar den Tod leiden mußten, welche aber standhaft ausharrten, „weil sie für Gottes Sache litten [1]). Sehet, solche standhafte „Dulder preisen wir selig. Von der Standhaftigkeit Hiob's „habt ihr gehört, und den Ausgang, welchen der Herr seinen „Leiden gewährte, daß nämlich Hiob nachher viel glücklicher „wurde, als er vorher war, wisset ihr, denn mitleidig ist der „Herr und barmherzig.“

V. 12. Warnung vor dem Schwören.

Jakobus, dem Ende seines Briefes zueilend, giebt noch verschiedene einzelne Ermahnungen, welche unter sich in kei= nem Zusammenhange stehen. — Was das Verbot des Schwörens anbelangt, so enthält unsere Stelle dasselbe, was Jesus bei Matth. 5, 33—37 ausgesprochen hat, aber von einem absoluten Verbot jeden Eidschwurs ist an beiden Stellen

1) M. s. Matth. 5, 12. 23, 30. u. vgl. Hebr. 11, 36—38.

nicht die Rede. Das Verbot ist nur gegen das leichtsinnige und leichtfertige Schwören im gemeinen Leben gerichtet, und untersagt die eidlichen Betheuerungen, wo eine einfache Versicherung genügen muß. Wer unsere jetzigen gewöhnlichen Handels- und Schacherjuden kennt, und mehreren ihrer Käufe oder Verkäufe als Augen- und Ohrenzeuge beigewohnt hat, kann über den Sinn des Verbots nach seinem vorliegenden Wortlaut gar nicht zweifelhaft seyn. Diese Handelsjuden (wir meinen keine gebildeten Kaufleute mosaischen Bekenntnisses), und insbesondere die sogenannten Schmuser, bedienen sich nämlich der übertriebensten und oft ganz unsinnigen eidlichen Betheuerungen, um ihren Angaben und Aussagen bei Käufer oder Verkäufer Glauben zu verschaffen. Eine derartige Anwendung eidlicher Versicherungen im gewöhnlichen Lebensverkehr verstößt sich schon arg gegen die Würde des Menschen, und mit der Würde des Christen, dem die Wahrheit über Alles gehen, und der einer Lüge gar nicht fähig seyn soll, ist sie ganz unvereinbarlich; also schon aus dieser Rücksicht hätte das fragliche Verbot gegeben werden müssen. Es ist inzwischen noch Folgendes zu bemerken.

Die in der Diaspora vom Handel lebenden Juden hatten sich das erwähnte Verfahren ihrer jetzigen ungebildeten Nachkommen schon frühzeitig angewöhnt, weil es ihnen im Handel gute Dienste leistete. Sie wurden jedoch wegen ihres leichtfertigen, perfiden Schwörens bald übel berichtigt, indem man zuletzt versichert seyn konnte, daß sie um so ärger logen, je stärkere Schwüre sie anwandten. Es ist bemerkenswerth und für ihre immer mehr sich ausbildende unsittliche Richtung höchst charakteristisch, wie sie dabei ihr Gewissen zum Schweigen brachten. Eine unantastbare Auctorität, der Erlöser selbst, belehrt uns bei Matth. 5, 34 f. und 23, 16—22., daß sie, durch ihre nichtswürdigen pharisäischen Lehrer verleitet, mehreren Eidesformeln, als da sind: beim Himmel, bei der Erde, beim Tempel, beim Altar u. s. w. keine verbindende Kraft beilegten, die sie wieder andern z. B. beim

Golde des Tempels, bei der Gabe auf dem Altar u. s. w. zuschrieben. Gerade durch diejenigen Schwurformeln, welche man für die heiligeren halten mußte, fühlten sie sich nicht gebunden. Wer bei Jerusalem schwor, hatte Nichts gesagt, wenn er nicht zugleich seinen Blick nach dieser Stadt wendete. Die Juden trieben sonach mit den eidlichen Betheuerungen schmählichen Mißbrauch, und wer ihre nichtswürdigen Distinktionen nicht kannte, ward betrogen.

Wir haben bei den ersten Lesern des Briefs Jakobi schon hinlänglich wahrgenommen, daß sie ihr früheres Judenthum im Christenthum nur zu sehr beibehalten hatten, und es darf demnach gar nicht befremden, daß sie in Beziehung auf das leichtsinnige, hinterlistige und betrügerische Schwören gleichfalls noch Juden geblieben waren. Ganz begreiflich ist es dann aber auch, daß Jakobus, nach dem Vorbilde seines Meisters, alle schwurartigen Versicherungen und Versprechungen, wie sie im gewöhnlichen Verkehr vorkamen, ohne Ausnahme verbietet, um jeden Mißbrauch auf Ein Mal und für immer abzuschneiden. Von einem gerichtlichen Eide, den die Juden auch nur unter ausdrücklicher Beziehung auf Gott schwören durften [1]), ist, wie gesagt, keine Rede. Der Apostel drückt sich über den fraglichen Punkt also aus:

„Vor Allem aber, meine Brüder, schwöret nicht weder „beim Himmel noch bei der Erde, noch brauchet eine andere „ähnliche Schwurformel, daß dieß oder jenes wahr oder „nicht wahr sei, daß ihr dieß oder jenes thun oder nicht thun „werdet u. s. w., sondern begnüget euch bei allen Angaben „und Aussagen mit einer einfachen Versicherung. Euer Ja „sei ein aufrichtig gemeintes Ja, und euer Nein ein auf„richtig gemeintes Nein, damit ihr nicht durch leichtfertiges „Schwören straffällig werdet.

V. 13—18. Schluß des Briefes.

Zuletzt trägt Jakobus, indem er, wenn auch nicht aus-

1) Lev. 19, 12. Deut. 6, 13.

schließlich, doch vorzugsweise die bessern Gemeindemitglieder im Auge hat, noch Folgendes vor.

„Leidet Jemand unter euch Trübsal, so bete er zu Gott „um Hilfe; wer in glücklichen Verhältnissen, und darum „frohen Muthes ist, danke Gott durch Loblieder. Ist Jemand „krank unter euch, so lasse er die Aeltesten der Gemeinde, die Prie„ster, zu sich rufen, und diese sollen über ihn beten und ihn mit „Oel salben im Namen des Herrn, d. i. als vom Herrn „Jesus Christus Beauftragte und Bevollmächtigte. Und das „echt christliche, aus wahrem lebendigem Glauben hervor„gehende Gebet wird den Kranken retten und der Herr wird „ihn aufrichten, wird ihm geistig und leiblich gewähren, was „zu seinem Besten dient, und wenn derselbe Sünden began„gen hat, so wird ihm vergeben werden. Bekennet einander „eure Vergehungen und betet für einander, damit ihr ge„heilt, von eurem fehlerhaften Zustande befreit werdet: viel „vermag das eifrige, eindringliche Gebet des Gerechten. Ei„nen Beweis haben wir an dem Propheten Elias. Dieser „war ein Mensch gleichwie wir; und er flehte im Gebet, „daß es nicht regnen sollte und es regnete nicht im Lande „3 Jahre und 6 Monate. Wiederum betete er, und der „Himmel gab Regen, und die Erde ließ ihre Frucht her„vorsprossen. — Brüder, wenn Jemand unter euch von „der Wahrheit abgeirrt ist, und es hat ihn Jemand zu „ihr zurückgeführt, so wisse er, daß, wer den Sünder von „seinem Irrweg zurückführte, eine Seele vom Tode retten „und eine Menge von Sünden bedecken wird, indem er die „Nachlassung der vielen von dem Sünder verübten Misse„thaten herbeiführt.“

III.

Uebereinstimmung des Jakobus mit Paulus in der Lehre von der Rechtfertigung.

Aus dem vorhergehenden zweiten Abschnitt unserer Abhandlung wird sich klar und deutlich ergeben haben, daß

eine genaue und unbefangene Erklärung des Briefs Jakobi nicht im Geringsten zu der Annahme führt, der Verfasser habe auf die paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben Rücksicht genommen. Es ist von Wichtigkeit, diese Ueberzeugung auch auf exegetischem Wege oder durch die Auslegung selbst zu gewinnen, weil sonst immer noch ein Zweifel übrig bleibt, da man einmal zu sehr daran gewöhnt ist, der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, oder vielmehr der sie bezeichnenden Formel, einen paulinischen Ursprung zu geben. Jedes Bedenken aber wird gehoben, wenn man zur klaren Einsicht gelangt, daß Jakobus seinen Brief schreiben konnte und mußte, auch wenn gar kein Paulus existirt hätte. Daß er wegen Ausdrücke, wie *νόμος τῆς ἐλευθερίας* 1, 25., *ἔχθρα τοῦ θεοῦ* 4, 4 und ähnlicher, von der Sprachweise Pauli abhängig sei, hätte man um so weniger behaupten sollen, als in seinem Briefe, worauf wir wiederholt und mit Nachdruck aufmerksam machen, verhältnißmäßig sehr viele *ἅπαξ λεγόμενα* vorkommen, die hinsichtlich der Gedanken und Darstellung seine Selbstständigkeit beurkunden.

Hat nun aber Jakobus keineswegs absichtlich, weder direct noch indirect, gegen Paulus polemisirt, weil er dessen Rechtfertigungslehre bei seinen Lesern gar nicht voraussetzen konnte, so ist es a priori doch gedenkbar, daß er in der fraglichen Lehre unbewußt mit Paulus in einen Gegensatz oder Widerspruch gerathen sei, indem er über das Zustandekommen der Rechtfertigung andere Ansichten vortrug, als der Weltapostel. Diese Möglichkeit a priori verschwindet a posteriori, wenn man nämlich den christlichen Standpunkt einnimmt, denn auf letzterem ergiebt sich schon a priori die völlige Unwahrscheinlichkeit, daß zwei Apostel gerade über die allerwichtigste Lehre der Offenbarung, wie unsere Rechtfertigung vor Gott bewirkt werde, verschiedene und widersprechende Ansichten sollten vorgetragen haben. Um sich übrigens vor dem Vorwurf einer petitio principii zu bewahren,

ist es immerhin sehr rathsam, ja nothwendig, speciell nachzuweisen, daß die beiden Apostel in der Lehre von der Rechtfertigung völlig mit einander übereinstimmen. Wir geben diese Nachweisung ganz kurz in Folgendem.

Der Lehrsatz Pauli lautet: *ἐκ πίστεως (Ἰησοῦ Χριστοῦ) δικαιοῦται ἄνθρωπος, καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου*, Röm. 3, 20. 28. Gal. 2, 16.; der des Jakobus dagegen: *ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος, καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον*, Jak. 2, 24. So scheinbar nun der Gegensatz auf den ersten Anblick ist, so zeigt sich doch bei näherer Untersuchung, daß die zwei Apostel mit den beiden Formeln ganz denselben Inhalt verbinden, oder Eine und dieselbe Lehre durch sie ausdrücken. Um dieß klar einzusehen, muß man sich lebhaft vergegenwärtigen, durch welche Gegensätze und unter welchen Verhältnissen jeder der beiden Apostel veranlaßt wurde, seinen Lehrsatz gerade in der vorliegenden Form auszudrücken, denn dann erst, wenn dieß geschieht, begreift man einmal die formelle Differenz, und überzeugt sich für's Andere um so leichter von der materiellen Uebereinstimmung. Weiter hat man zuvörderst wohl zu beachten, daß Jakobus nicht *ἔργα νόμου*, sondern bloß *ἔργα* zur Rechtfertigung verlangt; beide Ausdrücke dürfen jedoch keineswegs identificirt werden. Also wie kam Paulus dazu, seinen Hauptsatz über die Rechtfertigung in jenen Worten auszusprechen, mit welchen er in den Briefen an die Galater und Römer vorgetragen wird?

Im Galaterbrief hatte der Weltapostel die Behauptung schroffer Judenchristen zu bekämpfen und zu widerlegen, daß man, um ein wahrer Anhänger des Messias zu seyn, durchaus ein Jude seyn müsse, daß demnach die Heiden nur mittelst des Durchgangs durch das Judenthum Christen werden könnten, oder mit andern Worten, daß die Heidenchristen der Beschneidung und der Beachtung des mosaischen Gesetzes sich zu unterziehen hätten. Bekannt ist, daß die gutmüthigen,

aber wenig erleuchteten Galater geneigt waren, dieser Lehre Folge zu leisten und sich beschneiden zu lassen, indem sie, vom redlichsten Eifer beseelt, dem Messias nicht nur halb, sondern ganz angehören wollten. Allein der Grundsatz, daß durchaus nur wirkliche Juden Mitglieder des messianischen Reiches werden könnten, zeugte von einer völligen Verkennung des Wesens der alt- und neutestamentlichen Offenbarung, und seine Geltendmachung hätte für die Selbstständigkeit, für die Ausbreitung und Wirkung des Christenthums von den verderblichsten Folgen seyn müssen. Der Apostel Paulus setzte es sich daher zur Lebensaufgabe, diesen so schädlichen Grundsatz zu bekämpfen, und dem Christenthum seine Unabhängigkeit von dem Judenthum zu sichern. Mit besonderm Nachdruck that er dieß im Brief an die Galater. Seine jüdischen und judenchristlichen Gegner bestanden mit aller Hartnäckigkeit darauf, daß die Rechtfertigung vor Gott einzig und allein nur aus der Beobachtung des mosaischen Gesetzes, ἐξ ἔργων νόμου hervorgehe. Wenn man unter diesen ἔργα νόμου früher nur Werke des Ceremonialgesetzes verstand, so faßte man den Begriff viel zu enge; die Gegner Pauli meinten damit die Erfüllung des Gesetzes nach seinem ungetheilten vollen Inhalt. In Thesi mußten sie eine solche Erfüllung fordern, und wenn sie in praxi die Rechtfertigung von der Darstellung bloß äußerlicher Religionshandlungen abhängig machten, als da sind Beschneidung, Sabbatsfeier, Feier der Feste, Beobachtung des Unterschieds der Speisen, Einhaltung der Gebetsstunden u. s. w., so verfuhren sie ganz wie die Pharisäer, denen der Heiland bei Matth. 23, 4 den Vorwurf macht, daß sie den Leuten unerträgliche Lasten aufbürdeten, ihrerseits aber dieselben mit keinem Finger berührten. Wir haben bei der Auslegung des Briefs Jakobi hinlänglich gesehen, daß die Juden das Wesen der Religion über der äußerlichen Form mißkannten, indem sie das Wesen geradezu in die Form setzten, und durch Darstellung der letzteren in arger Selbsttäuschung ihren Pflichten zu genügen glaubten; sie bewiesen wenigstens faktisch, daß

sie die Erfüllung des Sittengesetzes nicht für nothwendig hielten.

Dieses ungeheuere Mißverhältniß zwischen der Theorie und Praxis wurde von Paulus (Röm. 2, 17 ff.) mit aller Schärfe gerügt; übrigens hielt er sich an die Thesis seiner Gegner, und verstand unter ἔργα νόμου sowohl Werke des Ceremonial- als des Sittengesetzes, Handlungen, wie sie das Gesetz überhaupt vorschreibt. Allein auch bei dieser Auffassung behauptete er nun entschieden, es sei durch Uebung von Gesetzeswerken die Rechtfertigung vor Gott nicht zu gewinnen.

In neuerer Zeit will sich die Ansicht als einzig richtig geltend machen, ἔργα νόμου seien dem Paulus nicht bloß Werke des positiven den Juden bindenden Gesetzes, sondern die von Gott, sei es nach dem positiven Gesetze, sei es nach dem natürlichen Sittengesetze, geforderte sittliche, seinem Willen angemessene Thätigkeit. Diese Ansicht ist entschieden falsch, denn wo die Bezeichnung ἔργα νόμου bei Paulus vorkommt, ergiebt sich jeweils aus dem Zusammenhang, daß er unter dem νόμος gleich seinen Gegnern, kein anderes Gesetz, als das mosaische verstand, also unter ἔργα νόμου auch nur die von demselben gebotenen Handlungen; und wenn die Behauptung, daß die dem Willen Gottes angemessene sittliche Thätigkeit den Menschen nicht rechtfertige, nicht von vorn herein als unzuläßig erschiene, so würde sie durch das von Paulus Röm. 2, 13 ausgesprochene Princip οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιωθήσονται ihre hinreichende Widerlegung finden. Die Behauptung selbst, welche inzwischen nur von Protestanten ausgesprochen wird, wird nur begreiflich in ihrer Verbindung mit der protestantischen Rechtfertigungslehre, und ist, wie diese, von der Wahrheit verlassen. Man verfehlt nur dann den Sinn Pauli nicht, wenn man sagt, daß er dem natürlichen Sittengesetz eben so wenig, oder noch weniger als dem positiven mosaischen Gesetze, die Kraft zuschreibt, den Menschen vor Gott rechtfertigen zu können.

Δικαιοῦν, rechtfertigen, kann bisweilen die Bedeutung haben: für gerecht erklären, in jenen Fällen nämlich, wo Jemand, der als ungerecht angeklagt ist, durch richterlichen Ausspruch als gerecht oder unsträflich anerkannt wird. Diese richterliche Action stellt sich bei Gott, dem natürlichen Menschen gegenüber, als eine Unmöglichkeit heraus, weil jeder Mensch in seiner natürlichen Beschaffenheit in den Augen Gottes ein Sünder ist, und es läßt sich durch keine Dialektik oder Sophistik auch nur plausibel machen, daß Gott den Menschen, der nicht aufhört Sünder zu seyn, für gerecht erklären könne. Es ist diese Annahme mit der Idee Gottes rein unvereinbarlich, denn so und nicht anders, als der Allwissende und Wahrhaftige den Menschen kennt und anerkennt, muß derselbe in Wahrheit beschaffen seyn. Wird demnach in dem Begriff *δικαιοῦν* Gott als handelndes Subjekt gedacht, so ergiebt sich für das Verbum mit innerer Nothwendigkeit die Bedeutung: gerecht machen, denn gerecht machen muß Gott den Menschen zuvor, ehe er ihn für gerecht erklären kann. Das Letztere kann bei Gott nicht ohne das Erstere geschehen, oder vielmehr beide Actionen sind gleichzeitig und bilden eigentlich nur Eine. *Δικαιοῦσθαι* bedeutet also: gerecht gemacht, oder aus dem Zustand der *ἀδικία* in jenen der *δικαιοσύνη* versetzt werden.

Nun ist die große Frage: wodurch wird diese Versetzung auf Seite des Menschen zu Stand gebracht? Wodurch wird der Mensch so beschaffen, wie er nach dem heiligen Willen Gottes seyn soll, so daß ihn Gott als *δίκαιος*, als gerecht, rechtbeschaffen, erklären kann? Paulus behauptet mit aller Entschiedenheit gegen seine jüdischen und judaistischen Widersacher: *ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου*, Gal. 2, 16. Dieß heißt nicht, daß, wenn Jemand das mosaische Gesetz auch vollkommen und ohne alle Ausnahme erfülle, er dennoch vor Gott nicht für gerecht gelte, denn Paulus selbst führt Gal. 3, 12 den Ausspruch der Schrift an: *ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς*, „wer die Gebote hält wird durch sie das Leben haben",

und das Grundgesetz des ewigen Richters lautet: *οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιωθήσονται.* Die Thesis des Apostels hat vielmehr den Sinn, es erlange durch Uebung von Gesetzeswerken oder durch die Darstellung gesetzlicher Handlungen kein Mensch die Rechtfertigung vor Gott, weil keiner das Gesetz vollkommen und vollständig erfülle, wodurch einzig und allein die Rechtfertigung bedingt ist. Daß dieß wirklich seine Ansicht war, beweist Gal. 3, 10., wo er ausspricht, daß alle, so mit Gesetzeswerken umgehen, unter dem Fluche sich befinden, weil mit dem Fluche Jeder belegt sei, der nicht Alles erfülle, was im Gesetz auferlegt werde; und zum weitern Beweis dient der Ausspruch Röm. 3, 20: *διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας,* und besonders der Abschnitt Röm 7, 7—25.

Die Wahrheit der Behauptung des Weltapostels basirt sich auf die äußere Erfahrung, wie auf die innere Erfahrung jedes einzelnen Menschen. Wenn dem natürlichen Menschen objectiv das göttliche Sittengesetz vorgehalten wird, wird er dadurch inne, wie wenig sein Wille mit den Forderungen desselben übereinstimme, wie sehr seine auf das Sinnliche gerichteten Begierden und Leidenschaften damit im Widerspruch stehen, wie wenig er, getrieben von den Reizungen seiner Sinnlichkeit, den geistigen Vorschriften des Gesetzes genüge, wie sehr es ihm an Kraft gebreche, diese Vorschriften zu erfüllen. Zwar billigt seine Vernunft den Inhalt des Gesetzes als gut, aber der Wille wird nicht stark genug, um eine vollständige Ausübung desselben herbeizuführen. Den einzelnen Gesetzeswerken oder Pflichthandlungen, zu denen er es bringt, fehlt es an Zweierlei: erstens, daß sie zu äußerlich sind, nicht aus einem reinen Innern, nicht aus freier freudiger Liebe hervorgehen, und zweitens, daß sie keine ununterbrochene Reihe bilden, sondern nur hin und wieder zum Vorschein kommen, und darum nicht den ganzen Lebensinhalt füllen, also auch nicht als vollständige Erfüllung des Gesetzes gelten können. Immer machen die Sinnlichkeit und die Leidenschaften ihre

Oberherrschaft wieder geltend, und so stellt es sich in der Erfahrung als unbestreitbare Wahrheit heraus, daß das mosaische (wie jedes andere) Sittengesetz dem natürlichen Menschen nur seine Sündhaftigkeit zum klaren Bewußtseyn bringe, zur sittlichen Vollkommenheit aber und der davon abhängigen Rechtfertigung vor Gott nicht führe. Zwar läßt sich nicht behaupten, und wird auch von Paulus nicht behauptet, daß die Erfüllung des mosaischen Gesetzes dem Menschen absolut unmöglich sei, denn in diesem Falle könnte es nicht von Gott gegeben seyn, und das Gewissen könnte die Uebertretungen nicht strafen, was doch der Fall ist. Jeder Verbrecher muß nach vollbrachter That eingestehen, daß er nicht mit unwiderstehlicher Gewalt zu derselben gezwungen worden sei, sondern daß er sie auch mit Freiheit hätte unterlassen können. Allein die Uebertretungen des Sittengesetzes erfolgen eben immerhin, weil die sittliche Kraft des Menschen zu schwach ist, und dieß ist sie, weil der Wille des Menschen sich nicht mit dem göttlichen in völliger Harmonie befindet, sondern in einer solchen Disharmonie, daß das göttliche Sittengesetz der Natur des Menschen fremd, ja sogar als ihr widerstrebend erscheint. Mit andern Worten, die mannichfaltigen Uebertretungen des Sittengesetzes erfolgen, weil der Mensch in seiner natürlichen Beschaffenheit das wahre, geistige Leben nicht besitzt, jenes Leben, welches allein diesen Namen verdient, und nur in der Verbindung mit Gott gewonnen wird. Deßwegen sagt Paulus Gal. 3, 21., auch aus der Erfüllung des Gesetzes würde die Rechtbeschaffenheit und Rechtfertigung vor Gott hervorgehen, wenn das Gesetz die Kraft besäße, lebendig zu machen (ζωοποιῆσαι), d. i. dem Menschen das echte Leben, das Leben in Gott zu verleihen. Da nun aber dieses nicht der Fall ist, so sagt Paulus weiter, Gal. 3, 24., das Gesetz sei Pädagog gewesen bis zur Ankunft Christi, d. h. es habe dazu gedient, das ungeheuere Mißverhältniß zwischen dem sittlichen Sollen und dem wirklichen Thun recht anschaulich zu machen, um da-

durch die Sehnsucht nach dem Erlöser aus diesem bejammernswerthen Zustand hervorzurufen und immer mehr zu steigern, und solchergestalt die Erlösung selbst oder die Erhebung der Menschen zum wahren Leben vorzubereiten.

Klar ergiebt sich aus dem Gesagten, daß man den Apostel Paulus völlig mißversteht, wenn man seinem Lehrsatz *οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου* den Sinn unterlegt, durch eine dem göttlichen Sittengesetze völlig entsprechende Thätigkeit werde der Mensch vor Gott nicht gerechtfertigt, denn seine Behauptung erscheint ja nicht als theoretische oder absolute, sondern als praktische oder durch die Erfahrung gegebene Wahrheit, welche ihre einfache Begründung in dem Satze hat, daß kein Mensch, ohne mit höherer Kraft ausgerüstet zu seyn, dem im Sittengesetz sich aussprechenden Willen Gottes vollkommen Genüge leistet, ohne daß jedoch die reine Unmöglichkeit, solches zu thun, behauptet werden könnte. Deßwegen darf nun aber im Gegensatz zur Behauptung des Paulus die Rechtfertigung nicht von etwas abhängig gemacht werden, wobei die sittliche Thätigkeit des Menschen negirt wird oder wenigstens als wirkungslos erscheint, sondern der natürliche Gegensatz ist bei Paulus Dasjenige, was eben der sittlichen Thätigkeit des Menschen die Vollkommenheit verleiht, und den Menschen in jenen Zustand versetzt, wornach er so ist, wie er dem heiligen Willen Gottes gemäß seyn soll. Es wird wohl keinem Zweifel unterliegen, daß Gott seinen Willen zu dem Ende geoffenbart habe, damit derselbe befolgt werde, und daß sich also der Mensch in dem Maaße das göttliche Wohlgefallen erwerbe, als er dem göttlichen Willen nachlebt. Wenn solches unter einem gegebenen Verhältniß mangelhaft geschieht, so bildet den natürlichen Gegensatz jenes Verhältniß, unter welchem es vollkommen geschieht; mit andern Worten, wenn der alttestamentliche *νόμος*, oder auch das natürliche Sittengesetz, nicht die Kraft besaß, in dem Menschen eine sittliche Vollkommenheit zu bewirken, sein Denken, Wollen und Handeln dem göttlichen Willen conform zu

machen, ihm das echte Leben in Gott zu verleihen, und ihn dadurch, durch die Heiligung, in jenen Zustand zu versetzen, wornach er vor Gott wohlgefällig oder gerechtfertigt ist: so bildet den natürlichen Gegensatz ein *νόμος* oder eine göttliche Veranstaltung, welche die Kraft besitzt, die dem frühern *νόμος* abging. Dieser neue *νόμος* ist die von Jesus Christus gestiftete Erlösungsanstalt.

Die Erlösung muß darin bestehen, daß der Wille des Menschen so kräftig wird für die Ausübung des Guten, als die Erkenntniß desselben klar ist; daß die geistige Oberherrschaft von den sinnlichen Begierden und Leidenschaften an den erleuchteten Willen übergeht, mit andern Worten, daß dem Menschen eine neue Lebenskraft verliehen wird, welche ihn nicht nur in den Stand setzt, die Sünde zu überwinden, sondern ihn auch veranlaßt, das Sittengesetz nicht mehr als seiner Natur fremd, sondern vielmehr als derselben ganz entsprechend zu betrachten, und welche ihn antreibt und befähigt, das Gute aus freudiger Neigung, aus wahrem Herzensdrang auszuüben. Wo dieß geschieht, da wird der Mensch geheiligt, vor Gott wohlgefällig und eo ipso gerechtfertigt.

Paulus behauptet nun, es geschehe nur durch den Glauben an Jesus Christus, und zwar durch den Glauben in seiner höchsten Potenz und nach seinem vollen Inhalte, wornach derselbe die innigste Verbindung mit dem Erlöser Jesus Christus ist und dadurch die Vereinigung mit Gott selbst. Der Glaube bewegt sich zunächst auf dem Gebiet der Erkenntniß, er ist zuvörderst die Ueberzeugung von Jesu Messianität und Gottessohnschaft und die feste Annahme seiner Offenbarung. Allein diesem theoretischen Glauben, oder gar speciell dem Fürwahrhalten daß den Menschen durch das Verdienst Christi die Sünden verziehen seien, schreibt Paulus die Rechtfertigung nicht zu, sondern er verlangt Gal. 5, 6 eine *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*, d. h. einen Glauben, der von der Intelligenz aus den Willen belebt und in der Liebe sich äußert. Hat sich der Mensch im Glauben durch

aufrichtige Buße zur Sühnung seiner begangenen Sünden das Verdienst des Erlösungstodes Jesu Christi angeeignet, so ist es naturgemäß, daß die unendliche Liebe des Erlösers in ihm Gegenliebe erzeugt, und was will die Liebe anders als Vereinigung mit dem geliebten Gegenstande? Die Vereinigung mit Christus besteht aber darin, daß sein Wille und damit der Wille Gottes ungetheilt der Wille und das Lebensprincip des Menschen wird, daß also der Mensch der Sünde gänzlich entsagt, und den Forderungen Christi den freudigsten Gehorsam weiht. In der innigen Verbindung mit Christus empfängt er hiezu die Kraft, und mit göttlichem Geiste durchdrungen führt er hinfort ein heiliges Leben, wie es sich für Kinder Gottes, für wahrhaft Erlöste geziemt. So bewirkt der Glaube, welcher in der Liebe sich ausprägt, (die fides formata der Scholastiker) eine völlige Umwandlung des früheren Menschen, und versetzt diesen in einen Zustand, in welchem er vor Gott gerechtfertigt erscheint.

Weil dem also ist, so rügt Paulus nachdrücklich den großen Unverstand der Galater, daß sie von der Höhe ihres christlichen Lebens durch Annahme des Judenthums so tief herabsteigen, und die Erlangung der Rechtfertigung von der Beobachtung des mosaischen Gesetzes abhängig machen wollten, dessen Zeit doch vorüber sei, und welches jetzt eben so wenig, wie früher, die Kraft besitze, den Menschen in den Augen Gottes wohlgefällig zu machen. Er erinnert die Galater an ihre eigene innere Erfahrung und an die höheren geistigen Kräfte, welche sie in und mit dem Christenthum empfangen hatten (3, 1—5). Er hält ihnen die Thorheit vor, daß sie geneigt seien, den Zustand der Knechtschaft unter dem mosaischen Gesetze mit der Freiheit zu vertauschen, die ihnen Jesus Christus erworben habe, denn während das mosaische Gesetz den Willen des Menschen, der ihm in seiner Kraftlosigkeit nicht beistimmte, sklavisch beherrschte, unnachsichtlich die Erfüllung aller und der schwersten Gebote forderud, besäßen die Gläubigen an Jesum Christum als Kinder Gottes,

in deren Herzen er den Geist seines Sohnes sandte, die wahre Freiheit, weil nunmehr ihr Wille mit dem göttlichen vereinigt ist, so daß sie in freier freudiger Selbstbestimmung das Sittengesetz vollziehen (4, 1 ff. 5, 1 ff.). Der Apostel verwahrt sich nachdrücklich vor der möglichen Mißdeutung der christlichen Freiheit, als bestehe sie in der Enthebung von der Erfüllung des Sittengesetzes, denn er erklärt, zum Anlaß für das Fleisch dürfe die Freiheit nicht mißbraucht werden, sondern sie äußere sich in vollkommener Erfüllung des Gebotes der Liebe, in welchem das ganze Gesetz begriffen sei. Jene, die Christo angehörten und in seinem Geiste wandelten, lebten nicht nach den Forderungen der Sinnlichkeit, sondern sie kreuzigten ihr Fleisch sammt den Lüsten und Begierden (5, 13—25.). Ein wahrer Christ, sagt Paulus den Galatern, ist für die Sünde todt, mit Christo ist er gekreuzigt, er selbst lebt nicht mehr, sondern Christus lebt in ihm (2, 20.); so viel auf Christum getauft sind, die haben Christum angezogen (3, 27.), und sind geworden eine καινὴ κτίσις, eine neue Schöpfung, denn es ist eine völlige Umwandlung ihres Denkens, Wollens und Handelns erfolgt, sie haben in der Verbindung mit Christo die Vereinigung mit Gott und dadurch das wahre Leben gewonnen, und sind in einen Zustand versetzt worden, der sie allein in den Augen Gottes wohlgefällig macht und rechtfertigt, weßwegen ihnen denn auch Heil und Gnade zu Theil wird (6, 15. 16.).

In angegebener Weise wird nach der Darstellung Pauli im Galaterbrief, unter Mitwirkung der menschlichen Freiheit mit der göttlichen Gnade, die Heiligung und die damit verbundene Rechtfertigung des Menschen herbeigeführt. Diese kostbare, wahrhaft himmlische Lehre trägt Paulus weiter entwickelt und in noch größerer Vortrefflichkeit im Römerbrief vor. Hier hatte er es zwar nicht mit eigentlichen Gegnern zu thun, aber er gab im Brief an die Römer eine vollständige Darstellung des Wesens der Erlösung in Christo, um die Judenchristen und Heidenchristen, aus denen die Gemeinde

bestand, auf's Innigste mit einander zu vereinigen. Zu dem Ende zeigte er ihnen, daß jede Parthei in ihren früheren religiösen Verhältnissen das Heil nicht hätte erlangen können, daß solches nur im Christenthum möglich sei, daß also hier jeder Gegensatz, welcher sie früher trennte, verschwinden müsse. Je mehr man den Römerbrief unbefangen liest, desto unbegreiflicher wird es, wie aus ihm die Ansicht geschöpft werden könne, daß die Rechtfertigung von der sittlichen Thätigkeit oder der Heiligung des Menschen gar nicht abhängig sei, sondern daß sie ausschließlich durch den Glauben oder die feste Ueberzeugung von der Sündenvergebung in Christo mittelst Zurechnung seines Verdienstes gewonnen werde. Von Nichts war der Weltapostel mehr entfernt, als von dieser Ansicht. Das mosaische Gesetz, zunächst in seiner Eigenschaft als Sittengesetz betrachtet, war für den Juden schlechthin bindend und forderte mit unerbittlichem Ernste die strengste Erfüllung. Allein es war außer Stande, seinen Anhängern auch die sittliche Kraft zu dieser Erfüllung zu verleihen, und da die schwache sinnliche Natur des Menschen häufige Uebertretungen herbeiführte, so rief es nur das Mißverhältniß zwischen dem göttlichen Willen und dem menschlichen Verhalten recht lebhaft ins Bewußtseyn. Mit unübertrefflicher Wahrheit schildert Paulus Röm. 7, 7—25 den Zustand eines Menschen, der bei dem redlichsten Willen von seiner Sinnlichkeit immer hingerissen wird, dem Gesetze entgegenzuhandeln, und es nicht vermag, den unseligen Zwiespalt seines Innern zu heben, dadurch daß er der Vernunft, die dem Gesetze Gottes beistimmt, über die Sinnlichkeit die Oberherrschaft erringt. Das Gesetz bewirkte demnach die Erkenntniß der Sünde, und sprach über den Menschen das Verdammungsurtheil; es ließ dessen Geschiedenheit von Gott klar hervortreten, und war sonach ein Gesetz der Sünde und des Todes.

Paulus behauptet nun, daß die Christen von diesem Gesetze, welches seinen Anhängern so traurige Folgen zuzieht

befreit seien (Röm. 7, 1—6), und es ist ganz in seinem Sinne, wenn man auch auf das natürliche Sittengesetz anwendet, was er von dem positiven mosaischen aussagt. Aber völlig mißverstehen muß man den Apostel, wenn man seine den Christen vindicirte Freiheit dahin deutet, als seien dieselben von der Erfüllung des Sittengesetzes enthoben, oder diese trage wenigstens Nichts zu ihrer Rechtfertigung bei, welche allein von dem Glauben abhänge. Paulus lehrt gerade das Gegentheil. Das Gesetz, als die Erlösung vorbereitend, bezog sich auf den schwachen, sündhaften, weil unerlösten Menschen. Dieser Mensch ist aber nach der Ansicht Pauli für das Gesetz als todt zu betrachten, und seine Verpflichtung gegen dasselbe hat aufgehört, weil er nach empfangener Erlösung ein ganz anderer Mensch geworden ist, als das Gesetz voraussetzt. Das Gesetz verbietet die Sünde, der wahrhaft erlöste Mensch ist jedoch todt für die Sünde, weil er sich von ihr ganz losgesagt hat; darum berührt ihn das Gesetz gar nicht mehr, sondern dessen Auctorität über ihn ist erloschen (Röm. 6, 1—14. 7, 6.). Er bedarf zur Unterlassung der Sünde und zur Ausübung der Tugend fernerhin keines äußern Antriebes, sondern er vollzieht den göttlichen Willen aus freier, freudiger Selbstbestimmung. Er hat nämlich durch die Vereinigung mit Christo das wahre geistige Leben erhalten, welches seiner Natur nach den Menschen bestimmt, die Sünde zu meiden und die Tugend zu üben. So hat ihn das Gesetz des Geistes, der in Christo Jesu das echte Leben bewirkt, von dem Gesetz befreit, welches Sünde und Tod herbeiführte. Denn dieses Gesetz war unfähig, in dem Menschen die Sünde zu vernichten, weil es keine belebende Kraft verleihen konnte; solche hat jedoch der vom Himmel gesandte Sohn Gottes durch Mittheilung des göttlichen Geistes verliehen, und hat damit die aus der schwachen sinnlichen Natur hervorgehende Herrschaft der Sünde aufgehoben, auf daß die Gläubigen, wenn sie den empfangenen göttlichen Geist in sich walten lassen, die Satzung des Gesetzes, d. i.

den Willen Gottes, wie er im Sittengesetz sich ausspricht, vollständig erfüllten, indem sie ein sündeloses, heiliges Leben führen. Die Gläubigen leben nicht nach den Forderungen der sinnlichen, sondern der geistigen Natur, wenn in Wahrheit Gottes Geist in ihnen wohnet. Wer Christi Geist nicht hat, gehört ihm nicht an. Wo aber Christus in den Gläubigen wohnt und Lebensprincip ist, da ist der Leib für die Sünde todt, zu ihrer Ausübung so gut, wie nicht vorhanden, der Geist hingegen äußert sich in einem Leben für die sittliche Vollkommenheit. Für letztere macht er denn auch den Leib dienstbar, indem er durch seine Kraft die Handlungen des Fleisches ertödtet, auf solche Weise den ganzen Menschen mit Gott in Verbindung bringt, und in demselben das süße Bewußtseyn der Gotteskindschaft hervorruft (Röm. 8, 1—17.). Der wahrhaft gläubige d. h. der in innigster Vereinigung mit Christo lebende Mensch, lebt nur für Gott, für göttliche Zwecke. Wie er früher seine Glieder als Werkzeuge der Sünde mißbrauchte, so verwendet er sie jetzt ausschließlich im Dienste Gottes zur Ausübung der Tugend und Heiligkeit (Röm. 6, 11—13. 18. 19.). Solchergestalt in den Zustand der Heiligung und dadurch gleichzeitig in jenen der Rechtfertigung versetzt, hegt er als Kind Gottes die unerschütterliche Hoffnung, einst Miterbe der Herrlichkeit des Erlösers zu werden, da Nichts in der Welt im Stande ist, ihn zu scheiden von der Liebe Gottes in Christo Jesu unserm Herrn (Röm. 8, 17—39.).

Wie Paulus die gleichen Gedanken anderwärts in seinen Briefen entwickelt, braucht hier nicht mehr angegeben zu werden; auch ist es unnöthig, den Prozeß der Rechtfertigung darzulegen, indem solches bereits von dem Concilium zu Trient in dessen sechster Sitzung auf unübertreffliche Weise geschehen ist. Das Gesagte reicht vollkommen hin, um die Ueberzeugung hervorzurufen und zu begründen, daß Paulus von Nichts weiter entfernt war, als von dem Gedanken, die

Rechtfertigung von dem Glauben mit Ausschluß der sittlichen Thätigkeit des Menschen abhängig machen zu wollen, daß er vielmehr gerade die zur Vollkommenheit gebrachte sittliche Thätigkeit als conditio sine qua non aufstellt. Des Weltapostels großer Gegensatz ist: Gesetz und Gnade, d. i. die alttestamentliche Ordnung der Dinge und die Erlösungsanstalt Jesu Christi, insofern diese als reiner Ausfluß der Gnade Gottes gegen das Menschengeschlecht sich herausstellt (Röm. 6, 14. 15.). Dem νόμος oder der alten gesetzlichen Oekonomie spricht er das Vermögen, den Menschen vor Gott zu rechtfertigen, ab, und schreibt es dagegen ausschließlich der lebendigen Anschließung an den neuen durch Christus eröffneten Heilsweg oder dem Glauben zu. Das Gesetz kann nach seiner Ansicht nicht rechtfertigen, weil es den Menschen nicht zu heiligen vermag, ihm nicht die Kraft verleiht, das Sittengesetz vollständig zu erfüllen, seinen Willen nicht mit dem Willen Gottes in Harmonie bringt, und ihm das echte Leben, das Leben in Gott nicht mittheilt. Die einzelnen ἔργα νόμου, welche der Mensch ausübt, widerstreben seiner schwachen, sinnlichen Natur, und er würde sie gerne unterlassen; da er sie also nur aus Zwang ausübt, und daneben der mannichfaltigsten Uebertretungen des Gesetzes sich schuldig macht, so ist klar und unwidersprechlich, daß er sich nicht in einem Zustande befindet, wornach er vor Gott als gerechtfertigt erscheinen könnte. Hingegen behauptet Paulus, der Glaube rechtfertige, weil er in höchster Potenz die innigste Verbindung mit Jesus Christus und die vollständige Aneignung seines Erlösungswerkes ist, wodurch der Mensch mit dem Geiste Gottes als seinem Lebensprincip erfüllt wird, so daß sein Denken, Wollen und Handeln mit dem göttlichen Willen in Harmonie kömmt, und die Sittengebote nicht aus Zwang, sondern naturgemäß aus innerem Antrieb und freudiger Lust immer und überall vollzogen werden. Erst dann, wenn der Mensch solchergestalt das wahre Leben in der Vereinigung mit Gott besitze, befinde er sich in

einem Gott wohlgefälligen Zustande; er sei gerechtfertigt, weil er geheiligt oder sittlich vollkommen ist.

Wer wäre so geistig arm, daß er die tiefe Wahrheit und hohe Vortrefflichkeit dieser Justificationstheorie nicht einzusehen vermöchte? Paulus erklärte den Galatern geradezu, daß die judaistischen Irrlehrer nicht von reinen, sondern von selbstsüchtigen, ehrgeizigen Absichten geleitet würden, und daß nicht einmal sie selbst, die beschnitten sind, das Gesetz beobachten. (Gal. 4, 17. 6, 13.) Er basirte jedoch seine Widerlegung keineswegs auf dieses erfahrungsmäßige Mißverhältniß zwischen der Theorie und Praxis, so daß er sich damit begnügt hätte, nachzuweisen, daß ja die Irrlehrer selbst nicht leisteten, was sie von ihren Proselyten verlangten, sondern er nahm einen objectiven Standpunkt ein, indem er bewies, daß die Thesis selbst „ἐξ ἔργων νόμου δικαιοῦται ἄνθρωπος" irrig sei, ganz abgesehen davon, daß sie von ihren eigenen Proponenten nicht bewahrheitet wurde. Paulus erwarb sich den Ehrennamen des Weltapostels vorzugsweise dadurch, daß er die Ansicht der Judenchristen, als sei das mosaische Gesetz für alle Anhänger des Messias bindend, eine Ansicht, welche in damaliger Zeit die Geister mächtig bewegte, und deren Geltendmachung für das Christenthum äußerst nachtheilig seyn mußte, mit aller Energie seines Geistes und Charakters siegreich bekämpfte, indem er überzeugend nachwies, wie thöricht es sei, Dasjenige von der Vorbereitungsanstalt auf die Erlösung abhängig machen zu wollen, was einzig und allein durch die Aneignung der Erlösung oder durch den Glauben an Jesum Christum gewonnen werden konnte und sollte.

Gänzlich verschieden von der Stellung und dem Zwecke Pauli war inzwischen die Stellung und der Zweck des Jakobus. Bei seinen Lesern handelte es sich gar nicht darum, ob man, um Christ zu seyn, erst Jude werden müsse, denn sie waren es von Geburt, und eben so erschien ihnen die fortwährende Giltigkeit des mosaischen Gesetzes als eine Sache,

die sich von selbst verstehe. Jakobus verlangte auch gar nicht, daß sie die durch das Gesetz erworbene Volksthümlichkeit und Bildung so wie die längst gewöhnten Formen der Gottesverehrung aufgeben sollten, sondern er ließ sie im Aeußerlichen Juden bleiben, wie er es selbst blieb, und wie auch Paulus die alten Formen durch Feier der jüdischen Feste, Uebernahme des Nasiräatsgelübdes u. s. w. beibehielt, wenn er nicht durch höhere Rücksichten in Ausübung seines apostolischen Berufs an deren Beobachtung gehindert wurde. Allein die Grundverirrung der Leser des Jakobus bestand eben darin, daß sie das Aeußerliche für die Hauptsache hielten, daß sie dem Gesetz durch leeren Ceremoniendienst, und dem Christenthum durch einen bloß theoretischen Glauben an den Messias zu genügen wähnten, keineswegs aber sich bemühten, durch lebendige Aneignung der empfangenen Offenbarung, durch getreue Benützung des von Christo mitgetheilten göttlichen Lebensprincipes, sich die Wiedergeburt zu erwerben. Die Lehre Jesu als Norm für das religiös-sittliche Verhalten des Christen ist nach Jakobus ein Gesetz, und zwar das vollkommene Gesetz; aber für die Leser, weil sie die Wiedergeburt oder das Leben in Gott nicht erlangt hatten, war es kein Gesetz, das mit freier, freudiger Lust vollzogen wird (νόμος τέλειος τῆς ἐλευθερίας), ja sie hielten diese Vollziehung, oder die Darstellung eines rein sittlichen gottgeweihten Wandels nicht einmal für nöthig, sondern meinten durch den bloßen Glauben, der nach ihrer Auffassung ein bloßes subjectives Fürwahrhalten war, gerechtfertigt zu werden.

Gegen diese durchaus irrige und äußerst verderbliche Ansicht erhob sich Jakobus, und bewies seinen Lesern gegenüber, daß der Glaube, welchen s i e besitzen, da er sich rein nur in der Sphäre des Verstandes bewege, unmöglich rechtfertigen könne, weil es ein todter Glaube sei, während der echte Glaube seiner Natur nach, vermöge des mit ihm gegebenen höheren Lebensprincips, in sittlich guten Handlungen, wie solche die Liebe vorschreibt, sich thätig beweise. Der Glaube

rufe die guten Handlungen hervor, und erhalte durch sie seine Vollkommenheit, und erst wenn er sich durch entsprechende sittliche Thätigkeit oder durch die Erfüllung des göttlichen Willens in allen Lagen und Verhältnissen als den echten Glauben erweise, vermöge er den Menschen zu rechtfertigen. Durch diese Behauptungen ist nun aber Jakobus mit der paulinischen Rechtfertigungslehre so wenig in einen Widerspruch gerathen, daß vielmehr gesagt werden muß, in der Stellung des Jakobus würde Paulus ganz dieselben Behauptungen vorgetragen haben. Einer πίστις, wie sie die Leser des Jakobus besaßen, hätte Paulus gleichfalls die Rechtfertigung abgesprochen, aus dem einfachen Grunde, weil es keine πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη war, welche ihm zufolge allein die echte ist. In Auffassung des Begriffs πίστις stimmt jedoch Jakobus mit Paulus vollkommen überein, da er gleichfalls einen lebendigen oder in Liebe thätigen Glauben verlangt, wie aus dem Inhalt seines Briefes unwidersprechlich hervorgeht. Wenn er also nur den falschen Glauben seiner Leser bekämpft, so beeinträchtigt er eben so wenig die Kraft des echten Glaubens, als Paulus gegen die wahrhaft guten Werke sich erhebt, wenn er den äußerlichen Werken, welche nicht der reine Ausdruck einer innern gottergebenen Gesinnung sind, keine rechtfertigende Kraft zuschreibt. Jakobus sagt: durch einen ausschließlich theoretischen Glauben oder durch das bloße Bekenntniß religiöser Wahrheiten wird der Mensch nicht gerechtfertigt, sondern durch sittlich gute Handlungen, wie sie allein der wahre Glaube erzeugt. Paulus hingegen sagt: durch äußerliche Erfüllung von Gesetzesvorschriften im Sinne der Juden wird auch kein Mensch gerechtfertigt, sondern die Rechtfertigung ist vom Glauben abhängig, weil einzig und allein aus dem Glauben wahrhaft gute und Gott wohlgefällige Handlungen hervorgehen. In diesen beiden Sätzen kann Niemand einen Widerspruch finden, indem offenbar jeder Apostel von seinem Standpunkte aus dasselbe behauptet. Daß Paulus keinen tugendleeren Glauben

will, sondern jenen, mit welchem ein gänzliches Absterben der Sünde und ein neues ausschließlich göttlichen Zwecken geweihtes Leben in Christo verbunden ist, haben wir im Vorausgegangenen hinlänglich nachgewiesen. Jakobus hatte einen ganz andern Irrthum zu bekämpfen, als Paulus, und die Verschiedenheit des beiderseitigen Gegensatzes bedingte eine scheinbare formelle Differenz in der Darstellung. Aber wenn man sich den jedem Apostel objectiv vorliegenden Irrthum oder Gegensatz vor Augen hält, so verschwindet in Betreff der Rechtfertigungslehre jede Differenz, vielmehr haben beide Apostel von verschiedenen Richtungen ausgehend und unabhängig von einander dieselbe Wahrheit vorgetragen. Wer dieß immer noch für unwahrscheinlich erklären wollte, müßte auch behaupten, es sei unwahrscheinlich, daß man von direct entgegengesetzten Richtungen aus zu dem gleichen Ziele gelange.

Hinsichtlich der Uebereinstimmung des Jakobus mit Paulus in der Lehre von der Rechtfertigung hat der berühmte Neander, der doch Protestant ist, so Treffliches vorgetragen, daß wir uns nicht enthalten können, seine Bemerkungen theilweise hier anzufügen. In seiner Geschichte des apostolischen Zeitalters S. 690 ff. sagt er von Jakobus: „In Beziehung auf seinen verschiedenen Würkungskreis ist zu berücksichtigen, daß er von seinem Standpunkte nicht wie Paulus eine selbstständige und unabhängige Würksamkeit des Evangeliums unter den Heiden gegen die Anmaßungen jüdischer Werkheiligkeit vertheidigen mußte, sondern daß er Solchen, bei welchen der Glaube an Jesus als Messias mit den gewöhnlichen praktischen Irrthümern des fleischlichen Judenthums sich verschmolzen hatte, die Anforderungen dieses Glaubens an das Leben entgegenzuhalten und die Stützen ihres falschen Vertrauens ihnen zu entreißen sich gedrungen fühlte. Wenn Paulus Denen, welche auf die rechtfertigende Kraft der Werke des Gesetzes ihr Vertrauen setzten, das Nichtige dieser Gesetzeswerke im Verhältnisse zur Rechtfertigung nachweisen und ihnen darthun mußte, daß nur von dem Glauben die Recht-

fertigung und Heiligung ausgehen könne, so mußte hingegen Jakobus Solchen, welche durch einen Glauben in dem oben bezeichneten jüdischen Sinne vor Gott gerechtfertigt zu seyn meinten, nachweisen, daß ein solcher Glaube, mit dem der Lebenswandel in Widerspruch stehe, etwas ganz Bedeutungsloses sey." ....

„Zum richtigen Verständnisse seiner Lehre vom Glauben dienen auch die Beispiele, welche er von dem ächten und von dem unächten Glauben anführt. Von der einen Seite der Glaube der bösen Geister an Einen Gott, der sie nur mit Schrecken erfülle, von der andern der Glaube Abrahams. Es erhellt, daß er hier, von dem Standpunkte Derjenigen, welche er bekämpft, redend, zwei verschiedene Affectionen der Seele mit demselben Namen bezeichnet. In dem ersteren Falle, wo vom Glauben der Bösen die Rede ist, macht sich das Gefühl der Abhängigkeit von einem allmächtigen höchsten Wesen zwar als etwas Unverleugbares, als eine unüberwindliche Macht geltend, aber es ist nur ein leidentlicher Zustand (ein πάθος), welchem die Spontaneität, die freie Receptivität und Selbstthätigkeit des Geistes keineswegs entspricht, sondern womit die ganze innere Lebensbestimmung in Widerspruch steht. In dem zweiten Falle ist der Glaube nicht bloß etwas Leidentliches, unabhängig von der Selbstbestimmung des Menschen Bestehendes, sondern es findet eine selbstthätige Aneignung der gefühlten Abhängigkeit durch die Willensrichtung Statt, und diese macht die mit Bewußtseyn anerkannte Abhängigkeit von Gott zum bestimmenden Principe des ganzen Lebens. Daher in jener ersteren Beziehung die Werke, wie die ganze innere Lebensrichtung, mit dem, was von diesem Standtpunkte Glauben genannt wird, in Widerspruch stehen müssen, in der andern die vom Glauben ausgehende innere Lebensrichtung durch Werke sich nothwendig offenbart. Das Werk Abrahams, welches er anführt, ist ja auch nichts Anderes als der Ausdruck jener unbedingt Gott vertrauenden Ergebung in den göttlichen Willen, welche

nach dem Paulus gleichfalls das Merkmal der ächten Gott wohlgefälligen δικαιοσύνη Abrahams ist. Aber Paulus hob in dem Gegensatze gegen eitele Werkgerechtigkeit die innere Seite von dem hervor, was Jakobus im Gegensatz gegen ein opus operatum des Glaubens von Seiten der äußerlichen Erscheinung bezeichnet. In dieser Beziehung konnte er sagen: durch seine ἔργα erwies sich Abraham als ein δίκαιος, der Glaube würkte mit den Werken zusammen, um ihn als einen ächten δίκαιος zu charakterisiren, durch die Werke bewährte sich die πίστις als eine τελεία. Wenn die heilige Schrift sagt, daß dem Abraham sein Glaube von Gott als Gerechtigkeit zugerechnet wurde, so ist dies nur zu verstehen von einem solchen die Werke als Merkmale seiner Aechtheit mit sich führenden Glauben. Gewiß konnte Jakobus, der an die göttliche Allwissenheit glaubte, nicht annehmen, daß das äußerliche Werk dazu erfordert wurde, um die Gesinnung Abrahams Gott offenbar zu machen, aber dies wollte er sagen, daß der Glaube den Abraham vor Gott nicht hätte rechtfertigen können, wenn er nicht ein solcher gewesen wäre, der sich seiner inneren Beschaffenheit nach durch solche Werke offenbaren mußte."

Diese Bemerkungen des verehrungswürdigen Neander sind so treffend und wahr, daß sie mit der katholischen Rechtfertigungslehre vollkommen übereinstimmen; wie sie aber in der protestantischen Theorie ihre Stelle finden sollen, vermögen wir nicht einzusehen, und müssen deßhalb der unbefangenen Wahrheitsliebe des Mannes unsere hohe Achtung bezeugen. Was er über die Beschaffenheit des Glaubens Abrahams sagt, ist in vorliegender Streitfrage maaßgebend und entscheidend, denn es dient zum Beweise, daß Jakobus keinen andern Begriff vom Glauben hatte, als Paulus, und daß er also, wenn er die Rechtfertigung vom e c h t e n Glauben abhängig macht, mit Paulus völlig übereinstimmt. Darin liegt eben die unbegreifliche Verirrung der protestantischen Rechtfertigungstheorie, daß sie über das Wesen des Glaubens

nicht klar wird, oder ihn vielmehr ganz falsch auffaßt, indem sie ihn, sofern er rechtfertige, von aller sittlichen, dem göttlichen Willen angemessenen Thätigkeit losgetrennt denkt. Es soll diese Auffassung aus Röm. 4, 1 ff. als richtig nachgewiesen werden, weil ja Abraham, auf dessen Beispiel sich Paulus berufe, noch nicht das positive Gesetz der Juden gehabt habe, und deßhalb durch den bloßen Glauben ohne alle Werke in der Schrift für gerechtfertigt erklärt werde. Das Irrthümliche dieser Ansicht ist durch die zuletzt angeführte Bemerkung Neanders vollständig dargethan, denn es geht daraus hervor, daß Paulus dem Glauben Abrahams niemals rechtfertigende Kraft zugeschrieben haben würde, hätte er ihn nicht als jene innige Verbindung mit Gott und als jene unbedingte Hingabe an den göttlichen Willen gefaßt, welche sich immer und überall diesem Willen gemäß äußert, aber aus gleichem Grunde auch vor Gott wohlgefällig macht und rechtfertigt, wenn die Aeußerung in bestimmten einzelnen Handlungen von Gott nicht verlangt wird oder unmöglich ist. Wo jedoch die Aeußerung verlangt wird und möglich ist, aber von Seiten des Menschen doch nicht erfolgt, da ist nach Paulus wie nach Jakobus der echte oder rechtfertigende Glaube gar nicht vorhanden.

Wir erlauben uns, zur Beleuchtung des Gesagten eine sehr instruktive Stelle aus Möhler's Symbolik (5. Auflage, S. 204.) anzuführen, welche also lautet: „Es darf nun übrigens kaum noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß nicht den Werken abstract, sondern in Verbindung mit der ihnen zu Grunde liegenden Gesinnung die Seligkeit zugedacht sei, den Werken aber nur deßhalb verheißen werde, insofern sie der Ausdruck und die Blüthe, die Vollendung und der Beweis der Gesinnung sind, oder die äußerlich und thatkräftig erscheinende Liebe. Das Aeußere wird metonymisch für das Innere gesetzt, welches mit jenem Ein untheilbares Ganzes, Eine That ausmacht, und zwar in Folge des biblischen Sprachgebrauchs. Auch versteht es

sich von selbst, daß die geheiligte Gesinnung, die sich nur deßhalb nicht in Werken offenbart, weil sie der äußeren Veranlassung oder auch der materiellen Mittel dazu ermangelt, so werthvoll sei, als wenn sie sich in Werken ausgesprochen hätte." Wir fügen bei, daß es unmöglich anders seyn kann, wenn man sich Gott als den Allwissenden denkt, oder als Denjenigen, welchem das Innere der Menschen offen vorliegt. Die Stellung, welche jeder Mensch in der Welt einnimmt, ist ihm von Gott angewiesen, und wer in stiller Zurückgezogenheit seine ihm obliegenden Pflichten gewissenhaft erfüllt, wird vor Gott nicht minder gerechtfertigt, als wer bei einem hohen und weiten Wirkungskreise in Verbindung mit Gott Handlungen vollbringt, die, äußerlich betrachtet, mit jenen des ersteren kaum in einen Vergleich kommen. Es kann Jemand in einer bestimmten Sphäre Großes wirken, aber ein Anderer würde es gleich segensreich thun, wenn ihn unrechtmäßige Gewalt nicht im Kerker hielte oder ein langwieriges Leiden ihn nicht an das Krankenbett fesselte. Er leistet inzwischen, was in seiner Lage von ihm gefordert wird, er erträgt seine Leiden geduldig mit freudiger Ergebung in den Willen Gottes, er betet für seine Feinde u. s. w., kurz, er lebt in inniger Verbindung mit Gott und dem Erlöser Jesus Christus. Aeußerlich die Sache betrachtet hat er keine Werke aufzuweisen, während dem Ersteren mit Recht eine Menge guter Werke zugeschrieben werden. Allein nach der Lehre Pauli wie nach der des Jakobus werden beide vor Gott gerechtfertigt, weil beide den echten Glauben besitzen, und nur nach dieser Auffassung ist es richtig, daß die Werke die Rechtfertigung nicht bedingen.

Damit man sich um so fester von der Uebereinstimmung des Jakobus mit Paulus in der Lehre von der Rechtfertigung überzeuge, theilen wir zum Schluß noch mit, wie Kern die Differenz beweise, oder daß Jakobus über das Zustandekommen der Rechtfertigung eine von der paulinischen ganz abweichende Ansicht vorgetragen habe. In seiner Erklärung

des Briefs Jakobi S. 42 f. erkennt Kern zunächst an, daß die beiden Apostel in Auffassung des Begriffs Glaube mit einander übereinstimmen. „Wie Jakobus es als Kennzeichen des ächten Glaubes fordert, daß er durch die entsprechende sittliche Thätigkeit sich wirksam erweise, und seine Lebendigkeit durch die That bewähre, — widrigenfalls seine Unlebendigkeit eben auch das Kennzeichen seiner Falschheit, das Kriterium eines bloßen Scheinglaubens wäre: so erkennt auch Paulus nur denjenigen Glauben als den ächten an, aus welchem unmittelbar als einem energischen Lebensprincip die Heiligung hervorgeht, Röm. 6, 8.; welcher, wie Paulus anderwärts sagt, πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη ist Gal. 5, 6. Dieses Letztere findet bei Jakobus noch mehr seine Parallele darin, daß auch alle ἔργα auf die Liebe zurückgeführt sind. Jak. 1, 27." Kern bestimmt hierauf den Begriff der Rechtfertigung, und erklärt es S. 44 „als entschieden, daß in dem Begriffe der δικαίωσις selbst, für sich betrachtet, Jakobus mit Paulus im Wesentlichen übereinstimme." Nach der katholischen Ansicht findet eine völlige Uebereinstimmung Statt, denn der von Kern mitgetheilte protestantische Begriff der δικαίωσις, wonach sie sensu forensi genommen wird, so zwar, daß Gott den Menschen nicht wirklich gerecht macht, sondern ihn um Christi willen nur als gerecht erklärt und behandelt, findet weder bei Paulus noch bei Jakobus seine Begründung.

Wenn nun aber beide Apostel nach den Aeußerungen Kerns im Begriff des Glaubens wie in dem der Rechtfertigung harmoniren: worin soll denn die Abweichung bestehen? Sie besteht nach Kern in der Antwort auf die Frage, was auf Seiten des Menschen das subjective Erforderniß sei, daß der Mensch der Rechtfertigung theilhaftig werde. Diese Frage werde von Paulus und Jakobus verschieden beantwortet, und Kern spricht sich hierüber S. 45 ff. in nachstehenden Sätzen aus. Er sagt:

„Paulus antwortet: der Glaube ist es allein, ohne alle Werke; wie der Glaube allein das Organ ist, durch welches

wir die Rechtfertigung hinnehmen und haben, weil wir eben mittelst des Glaubens Gott und seine Gnade in Christo ergreifen: so ist auch der Glaube allein das Erforderniß auf unserer Seite, damit die von Gott in Christo sich uns mittheilende Gnade uns angeeignet werde, — unser Eigenthum werde, — und so das Einheitsverhältniß zwischen uns und Gott in Christo gestiftet werde. Keine Werke erwerben (geschweige verdienen) uns dasselbe von Gott, denn wir haben nichts vor Gott aufzuweisen, wodurch wir zuvor schon (schon vor der Rechtfertigung) das von seinem Willen Geforderte erfüllt hätten. — Nur die freie Gnade Gottes ist es, lehrt Paulus, die uns, ohne unser Verdienst, zu Theil wird. Röm. 3, 20 ff. 4, 2 ff. Gal. 2, 16. Aber in dem uns rechtfertigenden Glauben haben wir, eben deßwegen, weil er der rechtfertigende ist, weil in demselben die *δικαιοσύνη τοῦ Χριστοῦ* die unsrige ist, zugleich das Princip der Gott wohlgefälligen, seinem Willen angemessenen, sittlichen Thätigkeit: so daß mithin die *πίστις* nothwendig als *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* sich erweist, und daß die Früchte, welche die *πίστις* im Leben trägt, die nothwendigen Kennzeichen des ächten Glaubens sind."

„Was lehrt dagegen Jakobus? *ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος, καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον.* 2, 24. *Ἡ πίστις συνεργεῖ* (wenn wir es allgemein ausdrücken) *τοῖς ἔργοις, καὶ ἐκ τῶν ἔργων τελειοῦται ἡ πίστις.* 2, 22.... Mag immerhin das *οὐκ ἐκ πίστεως μόνον* mit Bezug auf jenen Scheinglauben gesagt seyn; mag immerhin zu dem *ἐξ ἔργων*, wie denn dieß mit Recht geschieht, supplirt werden *οἷς ἡ πίστις συνεργεῖ* — so viel bleibt auf der anderen Seite richtig, und es dringt sich dem Unbefangenen mit Nothwendigkeit auf, so konnte der Verfasser des Briefs Jakobi nur dann sich aussprechen, so konnte er das *δικαιοῦσθαι* ausdrücklich von den *ἔργα* nur dann abhängig machen, **wenn er die Rechtfertigung eben nur im Verhältniß zu dem in der Thätigkeit sich kundthuenden Glauben dachte und begriff.** Das gerade aber ist's, was eine reelle, und keineswegs auszugleichende Differenz zwischen Jakobus und Paulus bildet. Insofern auch wird gelehrt, daß *ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις τελειοῦται.* 2, 22. Hierin liegt unstreitig ein doppelter Gedanke ausgesprochen; einmal dieser, daß durch die Werke der Glaube in seiner Vollständigkeit, d. i. in seiner vollen Wahrheit und Realität (vgl. *τέλειος*

1, 4.) sich lebendig darlegt; sodann aber wird eben so bestimmt auch dieß Andere hierdurch bezeichnet, daß durch die Werke der Glaube zur Vollendung komme. Insofern nämlich Jakobus den Glauben durchaus als unzertrennlich von der sittlichen That, von den Werken, auffaßt, muß nach dieser Lehre in dem im Werden sich entwickelnden Leben des Menschen der Glaube selbst erst in den aus ihm hervorgehenden Werken sich vollenden."

„Bei Paulus ist der Glaube in der Ursprünglichkeit seines Wesens aufgefaßt, als die Seelenstimmung, worin der Mensch rein nur in seinem Verhältnisse zu Gott in Christo auf Gott sich bezieht, — ohne alle andere Beziehung auf sich selber und den Nächsten; der Glaube ist hier die Bewegung des Herzens zu Gott in Christo, um die freie Gnade Gottes in Christo, welche ihm der sich ihm in dem Erlöser mittheilende Gott darbietet, zu ergreifen; und die Rechtfertigung ist es, worin die göttliche Selbstmittheilung (das Objektive) und die glaubige Ergreifung jener (das Subjektive) eins ist. So scharf also bei Paulus der Glaube als das Organ, um die freie Gnade Gottes in Christo zu ergreifen, aufgefaßt ist: so nothwendig ist es für ihn, die Rechtfertigung dem Menschen allein durch den Glauben zu Theil werden zu lassen, mit Abweisung aller Werke, auch derer, die aus dem Glauben selber kommen." — „Jakobus (hingegen), ob er gleich den Glauben auch in den Mittelpunkt des christlichen Lebens setzt, und hierin ächt christlich sich ausspricht, kann sich doch den Glauben gar nicht anders als sogleich in derjenigen Thätigkeit denken, wodurch der Mensch handelnd sich erweist sowohl im Verhältniß zu seinem Nächsten, als zu sich selbst. So erscheint dem Jakobus der Glaube sogleich von vornherein als Thätigkeitsprincip, dessen der Mensch (durch die Wiedergeburt, deren Jakobus ebenfalls gedenkt) theilhaftig geworden, um in dem vollen Umfang seiner sittlichen Verhältnisse sich auf eine Gottes Willen angemessene Weise werkthätig zu erweisen; und erst wenn der Glaube hierdurch die Probe seiner Aechtheit erwiesen hat und zur Vollendung gekommen ist (ἐξ ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη), wird dem Menschen die Rechtfertigung von Gott zu Theil: so daß nach dieser Theorie der thätige Glaube in's Bewußtseyn der Rechtfertigung übergeht; während nach der anderweitigen christlichen Lehre, wie sie am schärfsten durch Paulus vertreten wird, der Glaube aus dem

Bewußtseyn der Rechtfertigung heraus in diejenige Thätigkeit übergeht, in welcher er sich nun auch im Verhältniß des Menschen zu sich selbst und zu seinem Nächsten lebendig erweist. . . . . Dem Jakobus trat die Rechtfertigung vielmehr zu der aus dem Glauben entspringenden *ποίησις τοῦ ἔργου*, als zu dem Glauben als solchem in Beziehung, und die *ποίησις τοῦ ἔργου* erhielt ihre Stellung zwischen dem Glauben und der Rechtfertigung, statt daß die Rechtfertigung zwischen den Glauben und die *ποίησις τοῦ ἔργου* oder die *ἔργα* gestellt seyn sollte."

Diese orthodox-protestantische Rechtfertigungstheorie bedarf nach unserer obigen Auseinandersetzung keiner weiteren Widerlegung. Man wird aus unserer Darstellung entnommen haben, daß dasjenige nicht der paulinische Begriff vom rechtfertigenden Glauben ist, was die protestantische Lehre von der Rechtfertigung dafür ausgiebt, daß also die Justificationstheorie des Jakobus wohl mit der orthodox-protestantischen im Widerspruch stehe, mit der echt paulinischen hingegen vollständig harmonire. Wer dieß läugnet, wird zu der Behauptung hingetrieben, daß Paulus, eben so sehr wie dem Jakobus, sich selbst widerspreche, denn die Stelle 2 Kor. 5, 10 *enthält* vollständig das Lehrprincip des Jakobus, und ist mit der protestantischen Theorie nun und immermehr in Einklang zu bringen. Wenn die Rechtfertigung zwischen den Glauben und die *ἔργα* gestellt werden soll, d. h. wenn sie durch das bloße Vertrauen auf die Verdienste Christi erfolgt, ohne alle heilige Gesinnung, ohne jede Aeußerung der Liebe oder ohne alle und jede tugendhafte Handlung, so ist im Grund für einen sittlich reinen Wandel gar kein Antrieb mehr gegeben, denn wenn die guten Werke Nichts zur Rechtfertigung beitragen, so kann ihre Abwesenheit dem Gläubigen auch Nichts schaden. Diese Theorie führt zu der Consequenz, welche Luther mit ehrenwerther Offenheit auch wirklich gezogen hat, daß nämlich neben dem Glauben, unbeschadet der Rechtfertigung und der davon abhängigen Seligkeit, noch die größten Sünden begangen werden können. „Ita vides, quam dives sit homo christianus, etiam volens non potest perdere salutem suam quantiscunque peccatis, nisi nolit credere. Nulla enim peccata eum possunt damnare, nisi sola incredulitas [1]). Daß eine Lehre, welche in ihrer

1) Luther. de captiv. Babylon. Tom. II. fol. 264. ed. Jen.

consequenten Durchführung eine Dienerin der Sünde wird, nicht die paulinische Lehre von der Rechtfertigung seyn kann, sieht nun aber wohl auch jeder unbefangene Protestant ein, und so hoffen wir denn, die Uebereinstimmung des Jakobus mit Paulus in der Lehre von der Rechtfertigung überzeugend nachgewiesen zu haben.

Wir erlauben uns noch die Bemerkung, daß diese Uebereinstimmung, oder vielmehr die klare Einsicht in dieselbe, gerade für unsere Zeit von den wichtigsten Folgen ist. Der Rationalismus, welcher in der protestantischen Kirche so weit um sich griff, hat in manchen Gegenden Deutschlands eine völlige Rückkehr zum orthodoxen Lutherthum hervorgerufen, aber klägliche Verirrungen sind unter diesen Altgläubigen zum Vorschein gekommen. Wir erinnern nur an die berüchtigte Sekte der Mucker, und an den „frommen Knecht Gottes" den Pastor Stephan. Wenn nun die Protestanten einsehen, daß die Rechtfertigungstheorie des Jakobus auch die paulinische ist, so können sie die lutherische nicht länger für die echt christliche halten, und die ungeheuere Selbsttäuschung, als werde durch ein unsittliches Leben, namentlich durch fleischliche Vergehen, dem Gläubigen, so er nur nicht durch Unglauben aus der Gnade falle, an seiner Rechtfertigung Nichts benommen, muß verschwinden. Auf der andern Seite können aber auch viele Katholiken durch richtige Erkenntniß der Natur der Rechtfertigung von bedeutenden Irrthümern zurückgebracht werden. Es giebt denn doch manche, welche die guten Werke viel zu äußerlich nehmen, und auch jene für verdienstlich halten, welche nicht aus echtem Glauben hervorgehen, nicht in inniger Lebensgemeinschaft mit Christo vollzogen werden. Auch giebt es manche, welche sich auf ihren Glauben d. h. auf ihre Orthodoxie sehr viel zu gut thun, denen aber die Liebe mangelt. Aeußerst wichtig ist es demnach für solche Katholiken, das klarste Bewußtseyn zu besitzen, daß, wie der Werkheiligkeit von Paulus, so dem liebeleeren Glauben von Jakobus die Rechtfertigung abgesprochen wird, während doch beide Apostel in der Lehre von der Rechtfertigung vollkommen mit einander übereinstimmen.

Dr. Schleyer.

II.

Recensionen und Anzeigen.

---

1. J. Görres: Die christliche Mystik. Regensburg und Landshut, bei Manz. I. Bd. 1836. XX. und 495 S. II. Bd. XX. und 594 S. III. Bd. XXII. und 737 S. IV. Bd. in zwei Abtheilungen, XI. 412 und 663 Seiten.
2. J. G. V. Engelhardt: Richard von St. Victor und Johannes Ruysbroek. Erlangen bei Palm. 1838. XIV. und 400 Seiten.
3. Ad. Helfferich: Die christliche Mystik in ihrer Entwicklung und in ihren Denkmalen. I. Thl. Entwicklungsgeschichte der christlichen Mystik. IV. und 502 S. II. Thl. Denkmale altchristlicher Mystik 511 S. Gotha bei Fr. Perthes. 1842.
4. C. Schmidt: Johannes Tauler von Straßburg. Beitrag zur Geschichte der Mystik und des religiösen Lebens im 14ten Jahrhundert. Hamburg bei Perthes 1841. X. und 240 S.
5. *Theod. Ratisbonne:* Histoire de Saint Bernard. Paris et Lyon. 1840. Tom. I. LXXVII. et 376 p. Tom. II. 368 p.

G. H. Martensen: Meister Eckart. Eine theologische Studie. Hamburg bei Perthes. 1842. 127 Seiten.

Was diese verschiedenen Schriften als ihr Gemeinsames behandeln, ist die Mystik des Christenthums, bald wie sie im Allgemeinen sich charakterisirt, bald wie sie in bedeutenden Repräsentanten der Mystik hervortritt. Wer sollte nicht glauben, daß durch eine so vielseitige Betrachtung das Wesen der Mystik, über welches so lange schon gestritten worden ist, endlich klarer vor die Augen trete, dadurch aber ein Kampf beendet werde, dessen Zeit nunmehr allerdings um sein dürfte. Ob wir uns jedoch dieser Hoffnung mit Recht hinzugeben haben, das wird ersichtlich sein, wenn wir am Ende unserer recensirenden Arbeit stehen.

1.

Als Diepenbrock im Jahre 1829 das Leben und die Schriften Heinrich Suso's herausgab [1]), schrieb Görres hiezu eine Einleitung, in welcher er die Mystik des Mittelalters mit all der historischen Kenntniß und mit all jenen Vorzügen des prachtvollen Styls zur Darstellung brachte, die wir an ihm längst kennen und bewundern. Aus dieser Einleitung geht aber zugleich hervor, daß Görres nicht gewohnt ist, die Mystik vorzugsweise von der speculativen Seite aufzufassen, wonach sie im Mittelalter neben der Scholastik als die andere Schwester derselben einhergeht, sondern daß er in das Bereich der Mystik vor Allen dasjenige zieht, was die Naturseite derselben genannt werden kann, was somit die Physis und die Psyche angeht, als da sind:

1) Heinrich Suso's, genannt Amandus, Leben und Schriften. Nach den ältesten Handschriften und Drucken mit unverändertem Text in jetziger Schriftsprache herausgegeben von M. Diepenbrock. Mit einer Einleitung von J. Görres. Regensburg 1829. Eine 2te Auflage ist vom Jahr 1837.

die Ekstase und ihre Zustände, die Visionen, Gesichte und Offenbarungen, die religiösen Affecte, die Mortifikationen und Abtödtungen, die mystische Disciplin, die ascetische Abstraction, das Schweigen und das Ruhen, die höhere Erleuchtung, die Erhebungen und Steigerungen aller geistigen Thätigkeiten, die Einigung mit Gott u. s. w. u. s. w.

Görres wählt sich daher eine bis dahin am Gegenstande noch sehr dunkle Seite heraus, und wer wollte ihm das Verdienst entziehen, diesen Theil mit der ganzen Kraft seines großen Talents aufgefaßt und auf höchst originelle Weise durchgeführt zu haben? Diese Auffassung und Durchführung bildet den Inhalt des vor uns liegenden großen Werkes, der christlichen Mystik.

Nach der Vorrede und dem Prodromus Galeatus gibt der Verfasser eine vorläufige Uebersicht über die verschiedenen mystischen Gebiete, welche für das Verständniß des Ganzen höchst wichtig ist. Er entwickelt hier folgende über das Eigenthümliche seiner Anschauung lichtverbreitende Gedanken.

„Gibt es nur zwei grundwesentlich verschiedene Substanzen, eine ewige schaffend ungeschaffene, die Gottheit, und eine zeitliche unschaffend selbst, aber von jener sich zum Bilde ausgeschaffen in der Welt; dann wird jedes einzelne selbstständige Geschöpf im Verbande dieser Welt in zwiefachem Bezuge auch ein zwiefach Leben leben mögen: im vorherrschenden zur Aeußerlichkeit ein Aeußerliches, Nachbildliches, Ausgebreitetes; in überwiegender Bezüglichkeit zur innerlichen göttlichen Mitte ein Innerliches, Vorbildliches, in Verborgenheit Gesammtes. Jenes ist das natürliche Leben in seiner ausgehenden Verweltlichung im allgemeinsten Ausdruck gefaßt; dieß das mystische in seiner eingehenden Vergöttlichung in seinem tiefsten Grunde ausgedrückt. Mystisch wird dieses mit Recht genannt, weil es sich in Gott dem tiefen Mysterium des Daseins aufgesetzt; natürlich das andere eben

so bedeutsam, weil es sich in der Natur, der sichtlichsten Offenbarung dieses Geheimnisses, begründet.

Ruht aber das mystische Leben auf Gott, dann nimmt es auch in Licht und Liebe Theil an der höheren Freiheit Gottes; geht das Natürliche aber auf in den Naturverband, dann wird es auch der gesetzlichen Gebundenheit der realen Dinge in Gehorsam sich fügen müssen: jenem sich hingebend, wird sich das Geschöpf befreien, diesem sich fügend, wird es ihm dasselbe hörig machen: und wie es wechselt zwischen innerem und äußerem Leben, werden auch Liebe und Gesetz umeinander in ihm zur Herrschaft gelangen. Stellt sich das Leben, auf Gott gefestet, in den Bezug von ihm zu aller Creatur, wie das Christenthum fordert, dann macht es in sich und im Verbande der geschaffenen Dinge bis zur Naturtiefe hinunter mit der Liebe auch die göttliche Freiheit geltend. Setzt es sich aber auf die Natur, und richtet sich auf diesem Grunde in dem Bezuge von ihr zu Gott, wie die alte Zeit im Gefolge des Sündenfalls gethan, dann räumt es in sich dem Gesetze die größere Herrschaft ein, und sogar sein Wandel in Gott muß der Macht desselben unterliegen. Selbst das weltliche Leben in der Natur wird im ersten Falle in seinem Principe mystisch; dagegen im andern selbst das mystische Thun weltlich und naturalistisch, und es deckt sich hier die Wurzel des großen Gegensatzes auf, der zwischen religiöser und natürlicher Mystik besteht.

Wir haben in dieser einleitenden Betrachtung so Gott wie die Welt und das besondere Geschöpf in ihr, als einfach genommen, und beide nur im Verhältnisse der Unterordnung der Einen unter die Andern erwogen. Nun aber ist zwar Gott, obgleich dreipersönlich, doch im tiefsten und innersten Grunde eins und einig; die Welt aber, obgleich in ihrem Grund in Gott geeinigt, doch in ihren eigenthümlichen Gründen dreigetheilt. Diese Welt scheidet sich nämlich in eine sichtbare und materielle, und eine unsichtbare geistige, und eine dritte sie einigende organische; woraus sich

denn ergibt, daß auch die einzelne menschliche Creatur, aus dem Kreise dieser einigenden, dreiwesig in Einpersönlichkeit sein muß. Eine also geartete Persönlichkeit, zwischen die beiden Weltreiche ihnen zum Bande gestellt, wird von diesem Standpunkte aus in verschiedenartige Bezüge eintreten können, die in den großen Grundbezug von Gott zur Gesammtwelt eingetragen, die untergeordnete Gliederung desselben, und sohin auch der Mystik und ihres Gegensatzes begründen.

Und zwar wird der einzelne Mensch, wenn er von diesem seinem Standpunkte aus nach der äußerlichen Weise die also getheilte Natur zur Unterlage nimmt, im engeren Gebiete, wie zuvor im weiteren, in einen zweifachen Bezug eintreten können, indem er durch seine Leiblichkeit hindurch entweder die körperliche Natur zum Stützpunkt nimmt, um von da aus sich zur geistigen zu erheben; oder indem er durch das Mittel seiner Geistigkeit hindurch sich der geistigen aufsetzend, und in ihr bewurzelnd von da bis zur Körperlichkeit niedersteigt. Wie nun wieder die körperlich sichtbare Natur die äußere Offenbarung der geistig unsichtbaren ist, so wird in jenem ersten Bezuge auch ein äußerliches, tiefer verleiblichtes Leben unter der Hörigkeit an das Machtgebot des physischen Gesetzes begründet werden. Und wie dagegen die unsichtbare Geisterwelt das beschlossene Mysterium der körperlichen in sich befaßt; so wird das gesteigerte Leben in ihr in höherer geistiger Freiheit auch verhältnißmäßig jenem gegenüber als ein verborgen mystisches erscheinen, und es muß sich mithin in diesem Gebiete wieder eine esoterische M y s t i k im engeren Sinne einem exoterischen N a t u r a l i s m entgegensetzen; zwischen beiden in der Mitte aber das gewöhnliche Leben, schwebend zwischen dem Zwange des physischen Gesetzes und dem höheren Gebote des moralisch Geistigen, sich befestigen.

Es begreift sich aus dem bisher Gesagten, daß diese Mystik im engeren Sinne, je nach der Verschiedenheit des Bezuges im mystischen Leben sich zwiefach gliedert, eben so wie das entsprechende Leben in der Aeußerlichkeit eine gleiche Gliederung

erfährt. Weil nämlich die physische Natur in den ihr einwohnenden Kräften, dem Stoffischen an ihr gegenüber, ebenso ein Verborgenes, Geisterartiges in sich hat, wie die geistige Natur, dem ihr eigenthümlich Thätigen entgegen, in ihren Umhüllen ein sich kundgebend Stoffartiges; darum wird das Leben so im Geiste wie in der leiblichen Natur im Einen sich erhöhen, im Andern sich vertiefen können, und wie also die Mystik in eine psychische und physische sich theilt, so muß auch das Leben in der bloßen Erscheinung zwiespaltig sie je nach beiden Reichen gliedern.

Was nun zuerst die physische Hälfte dieser zweigetheilten Mystik betrifft, so wird sie zunächst den Gliederungen jener äußeren Natur, in deren Innerliches sie sich vertieft, folgen müssen, und dadurch in ihren verschiedenen Gestaltungen sich bedingen. Da nun die Erde, in die der Mensch sich eingepflanzt findet, selbst in ein tieferes Innen und ein höheres Außen zerfallend, im Monde ein noch Tieferes denn sie selber unter sich, in der Sonne aber ein Höheres über sich hat, so wird auch die Naturmystik dieser äußeren Articulation sich fügen. Wie daher das innerlich tellurische Berührtwerden im Wasser- und Metallfühlen, das Orakelwesen in Höhlen und unter Anregung von erdhaften Ausdünstungen, der Heilschlaf und jede Art von mondsüchtiger Affizirung einerseits jenem tieferen, so werden andererseits alle Formen orgiastischer Begeisterung im bachantischen Taumel, wie die thierische Brunst an den Sonnenstand geknüpft und an die Weinrebe angewiesen, die Augurien und Zeichendeutungen im Gebiete höherer Meteore, die Sehergabe äußerlich blinder innerlich erschlossener Sänger und andere in Aehnlichkeit verwandte Erscheinungen dem höheren angehören. Alle, durch das Band magischer Bindemittel in den verschiedenen Naturgebieten sich bewurzelnd, erlangen in ihnen theilweise höhere Lebenserregung, und es sind dann immer Naturlichter, tiefere und höhere, die in diesen Zuständen scheinen; Naturstimmen, die in ihnen sprechen; Naturkräfte, die durch sie wirken, und so bilden sie Alle

insgesammt vorzugsweise den Kreis naturalistischer Mystik, in dem das im Naturgebiete wohl gefestete Alterthum sich beschlossen gehalten. In allen diesen mystischen Anregungen ist es das untere, tiefere, organische Leben, das durch die ihm zunächst verbundene tiefere Leiblichkeit hindurch sich mit jenen verschiedenen Naturgebieten in engeren Verkehr versetzt, und von sich aus dann auch die höheren geistigen Kräfte, und die ihnen zunächst verbundenen obern Organe in Mitleidenschaft versetzt. Aber dieser antiken Mystik tritt nun die andere psychische entgegen, die in den höheren geistigen Gebieten Sitz und Ausgangspunkt genommen, und von da aus den höheren nervösen Organism durchwirkend, die Bänder webt, die sie unmittelbar mit dem umgebenden Geisterreich verbinden, und nun nach abwärts in Mitleidenschaft das untere Leben bewegend, auch in das seelenartige der Natur sich absteigend vertieft, wie die andere aufsteigend auch in die ihr eigenthümliche Region hineingeragt. Es sind die verschiedenen Formen des Hellsehens und des sogenannten Lebens-Magnetismus, die sich hier uns bieten, und die vorzugsweise der neueren, nervös und psychisch gesteigerten Zeit angehörig, Heerd und Mitte im Seelischen, Werkzeug aber in den Nervensystemen gefunden, und von da aus nun den psychischen Gebieten sich aufsetzend, bis in die tieferen Naturgebiete sich hinab verbreiten. Das Geisterreich aber, in dem diese psychische Mystik regionirt, wird vorzugsweise das dem Menschen am nächsten verwandte sein, in dem die Abgeschiedenen der Gattung weilen, wie daher dieses Geistergebiet sich gliedert in ein höheres und ein tieferes, so wird auch die mystische Anregung gegliedert sein, und zugleich auch nach Maaßgabe dieser Gliederung in die unteren Naturreiche niedergehen, die höheren überirdischen geistigen Gebiete gleichsam nur an den äußersten Säumen streifend. So die neuere seelische wie die alte Lebensmystik sind ihrem Wesen nach durchaus profaner Art, und weil beide, nur jede in verschiedener Weise, Geschöpf zu Geschöpf in geheimen Bezug versetzen, und daher sich nirgendwo über das creatürliche

Gebiet erheben, darum fallen sie auch ganz der Wissenschaft anheim, und bilden in ihr die eigentliche und wahre practische Metaphysik. Aber diesem naturalen, in seinem Gebiete scharf begränzten Mysticism gegenüber, gibt es einen andern, der den Bezug über die Creatur hinaus steigernd und ihn bis zu Gott, der ungeschaffenen Substanz erhöhend, diese nun zu einem Verhältnißgliede macht, zu dem sie das andere im geheimnißvollen Verbande richtet, und also auch über jene Metaphysik hinaus in ein überweltliches Gebiet des Schauens und Wirkens sich erhoben findet. Diese zweite Art von Mystik, spezifisch und in tiefster Wurzel geschieden von der andern, wird dieser, die da wissenschaftlich ist, gegenüber eine religiöse sein; der profanen entgegen eine heilige; der weltlichen eine kirchliche, und im Umkreise der Kirche selbst das innerkirchliche Gebiet erfüllen. Diese zweite Mystik, in schärfster Scheidung von der ersten ausgeschieden, wird jedoch wie Gottes Wirken, auf das sie sich begründet, wieder eine zwiefache Seite haben. Gott nämlich, als erster Urgrund aller Dinge, beharrend in sich in schärfster Abgeschlossenheit, hat jedoch auch nach christlicher Lehre in der Incarnation ohne Vermischung und Verwirrung sich mit der Natur geeinigt, und sie mit sich durch den Menschen, den er angenommen, und indem er also sich ihr hingegeben, ihr die Möglichkeit verschafft auf dem Wege und in der Wahrheit und dem Leben, die er ihr bereitet, zu jenem urgründlichen Mysterium sich in Bezug zu setzen. So wird es mithin eine zunächst zwiefache religiöse Mystik geben, deren eine der verborgenen Gottheit, von der im Fleische offenbarten aus, als ihrem Endziel entgegenstrebt, und also ansteigend sich mehr und mehr in sie vertieft; die andere, die wenn sie durch höhere Verleihung dies ihr Ziel erreicht, in ihm ruht, und von ihm aus niedersteigend ins Leben sich ergießt. Jene auf die durch den menschgewordenen Gott gesteigerte Natur gestellt, wird eine vom Tieferen zum Höheren aufstrebende sein, und wie sie also in

verschiedenen Momenten allmählig bis zum Scheitelpunkte ansteigt, wird diese ihre ansteigende Bewegung je nach den beiden Naturen hauptsächlich in zwei *Stadien* getheilt, indem zunächst die untere und äußere vitale Natur vorbereitend in jene Bewegung gebracht wird, und dann auch zu höherer Erhebung die *innere seelische und geistige*. Die andere aber, die *mit Gott einigende*, wird, wie die Gottheit selbst, in der sie grundfestet, *reine und heitere Einheit* ist, so auch nur Eine seyn, und nur in ihrem Auslaufen etwa, in umgekehrter Ordnung jene Stadien der andern zurück durchschreiten. — So gliedert sich denn auch diese eigentlich christlich religiöse Mystik in *zwei*, und durch Untergliederung des zweiten in *drei* Glieder, deren *eines* in die von Gott ausgehende, die beiden andern in *die in ihn zurückkehrende Richtung* gestellt erscheinen. Alle, weil in einem Streben zum höchsten Ziele gerichtet, ergreifen zugleich auch im andern das in der Erscheinung Gegebene in seiner untersten und weit gebreitetesten Aeußerlichkeit und seiner höchsten umfassendsten Innerlichkeit, und so wird ihnen einerseits die *physische Natur* in ihren tiefsten Geheimnissen aufgeschlossen, andererseits das *Geisterreich* in seinen höheren überirdischen Gebieten aufgethan; während selbst die unerforschliche Gottheit sich der höchsten durch sie selbst herbeigeführten Stufe der Einigung nicht versagt, sondern mit Freigebigkeit sich mittheilt, durch alle ihre Gebiete sie durchleuchtend, durchwirkend und durchgründend. — Erwägen wir nun das Verhältniß jener naturalen Mystik, die wir zuerst betrachtet, zu dieser göttlichen, die wir jetzt in ihrer Eigenheit festgestellt, dann müssen wir allerdings diese *letztere* als die bei weitem *würdigere, edlere und höhere* anerkennen; aber wir können auch der andern an sich kein Arg und keine Makel beilegen: denn die *Creatur* ist von Gott ausgegangen, und alle Bezüge in ihr gehen daher zuletzt doch auf ihn zurück, und so kann an sich auch die *Naturmystik* der religiösen nicht entfremdet seyn, sondern ist in ihr begriffen, und bildet *ihre creatür*-

liche Unterlage. Aber es lauert, seit die Sünde eingedrungen, in dieser Unterlage eine Gefahr; weil mit diesem Eindringen in den Bezug der beiden Wesenheiten, der göttlichen und der creatürlichen ein Gegensatz eingetreten, der von gut zu bös gerichtet, zwar die eine der beiden nicht berührt, die andere aber in ihren verschiedenen Gebieten inficirt. Es ist nämlich die untere physische Natur je nach Kraft und Stoff in diesem Zwiespalt in eine heilkräftig nährende, und giftig zerstörende getheilt; Leben und Tod erscheinen in der organischen in stetem Kampf entzweit; das Sinnliche ist im Gesetz des Geistes und dem des Fleisches zerrissen; das Geistige selbst von Wahrheit und Lüge umeinander in Anspruch genommen; sogar das höhere Geisterreich ist der Zerrüttung nicht fremd geblieben, und erscheint unter Geister guter Art, und solche, die dämonischer Natur sind, ausgetheilt. Der allgemeine Charakter dieses neuen Gegensatzes ist, in kurzen Worten ausgesprochen, der, daß Alles, was in einem Gliede desselben um das Gute, dessen Art es hat, geordnet steht, mit Gott ist und thut und wirkt, während Alles, was sich zu dem andern hält, wider Gott wirkt und kämpft und streitet. — In diesem Charakter wachen daher die Mächte der guten Seite für die Ordnung, Harmonie und Schöne der physischen Natur; während die, welche ihnen entgegen stehen, Umsturz, Unordnung, das Auflehnen wilder zügelloser Kräfte und das wirre Gegenstreben titanischen Grimmes fördern. So sind nicht minder die Einen Hüter des Friedens, der Wohlordnung und des gesicherten Lebens in der organischen Natur; während die Anderen den Krieg der Lebenstriebe, die krankhafte Verzehrung des von jener Ordnung Umschriebenen und die Entwicklung des im Keime schlafenden Verderbens fördern. Alles Gesunde, Tüchtige, in harmonischer Wirksamkeit dem Guten Zustrebende in der ethischen Welt, alles Wahre, in rechter Beziehung Setzende hat in den Einen seine Pfleger; während jegliches moralisch Verworfene, Gehässige, in Feindseligkeit

gegen das Gute dem Bösen Zustrebende dort, so wie Alles, was zur Lüge sich haltend das in rechter Beziehung Gesetzte verneint, und nur das Nichtzuverneinende bejaht in den Andern seine Heger findet. So sind also die beiden Reiche durch alle ihre Gebiete und in allen ihren Mächten und Kräften widereinander, und nur darin zeigt sich die Ueberlegenheit desjenigen, das in Gottes Sache streitet, über das Andere, das gegen ihn zum Kampfe ausgezogen; daß, indem die wachsende Verneinung die Bejahung mittelbar in der Rückwirkung, wie die Sinkende unmittelbar, erweitert, sie mit steigender wie mit nachlassender Thätigkeit gleich sehr die Sache des Gegners fördert, und so wenn auch widerwillig ihr den Sieg bereitet. Es folgt daraus unmittelbar, daß diese Entzweiung in jeder der verschiedenen Arten von Mystik, die wir ausgefunden, wiederkehren muß. Der Mensch in seiner Freiheit zwischen die beiden Reiche gestellt, findet wie im Guten, das seiner Natur geblieben, Bänder, die mit dem Lichtreich enger ihn verknüpfen, so in der Sünde, die in dieses sein Wesen eingedrungen, andere, um mit den Mächten der Finsterniß sich näher zu verbinden, und wird dann beidemal, dort in Bejahung hier in Verneinung, über sich hinaus und unter sich hinunter, wirklich oder scheinbar gehöht und ausgetieft, schärfer gespannt und gekräftigt und gegeistigt. So hat die Naturmystik des Alterthums in ihrer unteren niedersteigenden Seite in Steinen, Zauberkräutern und Zauberthieren die Bänder aufgesucht, um mit den zerstörenden Naturkräften unterer Ordnung im Bunde die eigene beschränkte Macht zu steigern, und jenes Geschlecht von Zauberweibern, das z. B. von Colchis herübergewandert, hat in diesem finstern Naturbezuge die schwarze Magie begründet; während die weiße, die auf die Lichtseite sich hingewendet, in den Pflegern, die sie in Priestergeschlechtern entgegengesetzter Art gefunden, jenen Sympathien nachgegangen, die sie mit den segenbringenden Naturkräften unterer Ordnung zu einigen versprochen. In gleicher Weise hat dieselbe

Mystik, in ihren ansteigenden Strebungen mehr den geistigern Untergewalten sich zuwendend, durch Zaubersprüche, geheimnißvolle Formeln, Beschwörungen, Talismane und Amulette sich in der einen Richtung der schadenbringenden schreckenden Gewalten des Unterreiches zu bemächtigen gesucht, und indem sie im Dunkel der Mitternacht an den Kreuzwegen der finstern Hecate und ihrem gespenstischen Gefolge Opfer und Dienst geweiht, hat sie sich nach dieser Seite zur Goätie ausgebildet; während nach der andern ähnliches Bestreben die Mächte des Lichtreiches in den Umkreis menschlicher Thätigkeit zu ziehen, sich zur Theurgie entwickelte. Der gleiche Gegensatz der Strebungen hat in ähnlicher Weise auch schon im magnetischen Hellsehen der neueren Zeit sich kund gegeben, und wie in seiner niedersteigend organisch-physischen Richtung lockende, verführende, zerstörende Mächte des Unterreiches anderen heilkräftigen, besserwirkenden, segenbringenden gegenüber in den Kreis dieses Hellsehens eingetreten; so hat in seinen ansteigenden psychischen Strebungen ein gleicher Dualism zwischen finstern und hellen Geistern sich kund gegeben, und Bezüge haben so nach der einen wie der andern Seite sich gebildet, die dem, was im kirchlichen Gebiete in einer weit tieferen Weise sich begründet, analog gegenüberstehen. Es kann nicht fehlen, der gleiche Gegensatz muß auch in der religiösen Mystik, so weit die Entzweiung eingedrungen in ihr Gebiet, wieder zum Vorschein kommen, und auch in sie eine neue Theilung bringen. Es ist aber die Zwietracht, die das Böse hervorgerufen, durch das gesammte creatürliche Gebiet hindurchgegangen es theilend unter ethisches Licht und Finsterniß. So lange die Mystik mithin in dem Gebiete des Geschaffenen verweilt, wird sie diesem Gegensatze sich nimmer zu entziehen im Stande seyn. Mit dem Eintreten in die höheren geistigen Gebiete findet sie gleichmäßig von beiden Seiten sich begrüßt und angesprochen, und an den Scheideweg gestellt, gilt es sofort, wie sie sich bestimmt: ob sie sich zu

den dämonischen Mächten hält, wo sie dann zur dämonischen Mystik sich ausgestaltet; oder ob sie den Geistern des Himmels sich zuwendet und dann zur ächten und rechten Mystik, die da ist vom guten Wasser, erhebt. Das wird für die beiden Grade dieser Mystik, den unteren, der sich mehr in die physische Natur versenkt, und den oberen, der mehr im eigenthümlichen geistigen Gebiete weilt, Gültigkeit haben, und wie die dämonische Mystik dort der schwarzen Magie, hier der Goätie als ihrem Naturgrunde sich aufsetzt; so wird die bessere im tieferen Naturgebiete mehr der weißen Magie, im höheren der Theurgie aufstehen. Wie aber nun der Mystische, beiden Reichen durch innere Sympathie verwandt, sich in eigener Selbstbestimmung einbürgern kann, in einem oder dem andern nach Wohlgefallen; so werden doch, da beide sich in ihm berühren, auch selbst nach getroffener Wahl, noch Wechselbezüge beider auf ihn statt finden, in denen die Geschiedenen sich gleichsam vermitteln und eine Art von Uebergang begründen. Hat nämlich die Wahl auf die gute Seite sich entschieden und die Mystik im Lichtgebiete sich festgesetzt, dann mag sie von da aus, als ihrer eigentlichen Heimath auch ohne Gefahr die Gebiete der Nacht betretend, in nächtlich finsterer Vision sie durchschauen und durchfühlen. Dagegen aber muß es auch den Mächten dieses Reichs gestattet seyn, zur weiteren Reinigung und Läuterung des ihnen feindseligen Prinzipes, in der dämonischen Versuchung prüfend es anzugehen, ob es in der Anfechtung bestehe und sich bewähre. Das Gleiche, nur in umgekehrter Richtung, wird dann erfolgen, wenn die Mystik den anderen Pfad gewählt, und nachdem sie im mitternächtlichen Reiche ihren Standpunkt sich genommen, von da aus sich in das andere ergeht, und seine Rückwirkung erfährt, die wie die andere auf das Verderben, so auf Heil und Rettung gerichtet ist. Visionen und Versuchungen der ersten Art werden eine Brücke des Uebergangs aus der Mystik des guten Prinzipes ins Böse; so wie Gesichte und

Einwirkungen der andern, die der Vermittlung der Mystik der bittern Wurzel mit jener der süßen bereiten, und beide eine Art von Mittelgebiet zwischen den beiden in sich scharf geschiedenen Gegensätzen erfüllen. Ueber allen diesen Zwiespalt hinauf erhebt sich dann endlich die einigende Mystik, so Anfang wie Endziel der ganzen mystischen Bewegung. Wie nämlich diese Bewegung von Gott und seiner Begnadigung ihren ersten Ausgang genommen; so ist all ihr Streben auch dahin gerichtet, zu jenem ersten Quellpunkt zurückzukehren, und hat sie ihn erreicht dort in Befriedigung zu ruhen. In Gottes Wesen aber ist die Scheidung von Geistigem und Natürlichen nicht eingegangen; noch weniger wird es von dem Gegensatz von gut und bös berührt: denn sein eigenster Charakter ist eben lautere und heitere Einheit durch nichts getrübt, und es theilt dies Gepräge auch jeglichem Zustande mit, in dem in sich Getheiltes mit ihm zur Einigung gelangt. Diese einigende Mystik ist daher Gipfel und Mitte aller Mystik, in welche die getheilten Radien aller vorbereitenden Strebungen zusammengehen, und sich wie in ihrem gemeinsamen Knotenpunkte verbinden. Aus dem Gesagten ergibt sich leicht die natürliche Folge und Ordnung, in die sich die der Mystik angehörigen Materien zusammenfügen, nach der sie also auch am füglichsten und natürlichsten abgehandelt werden mögen. Zunächst, da der Mensch, wie er sich historisch findet, in Mitte aller der Naturbezüge, wie sie die gewöhnlichen Lebenszustände bezeichnen, das Subject aller Mystik ist, wird die Untersuchung auch mit ihm beginnen, und das verflochtene Gewebe dieser Naturverhältnisse, als die physische Grundlage aller später eintretenden höheren klar zu Tage legen. Da Gott und Alles, was Gottes ist, dann aber allem mystischen Leben wie Anregung und Ursprung, so auch Endziel ist, darum wird sofort die Untersuchung zu ihm übergehen, und über den gottgegebenen Grund der Mystik sich verbreitend,

den in die christliche Offenbarung gelegten Keim derselben in seiner allmähligen historischen Entwicklung bis zum Höhenpunkt derselben hinauf begleiten. Der Mensch, austretend aus den gewöhnlichen Naturbezügen und unter der Leitung dieses höheren Entwicklungstriebes in die Wege, die nach inwärts gehen, hinüberlenkend, bedarf dazu einer gewissen Vorbereitung, in der die Natur und Eigenheit gebrochen wird, und ihre auslaufenden Richtungen ihre Umkehr finden; die ascetische ordnende und reinigende Disciplin, die diese Umwendung bewirkt, wird dann als der nächste Vorwurf der fortschreitenden Untersuchung sich darbieten. Die Gewohnheit des Lebens ist durchbrochen, die eng umfassenden Naturbezüge haben ihre Lösung gefunden und die Möglichkeit herbeigeführt, über sie hinaus andere und höhere anzuknüpfen; aber nun theilen sich die Wege, der eine führt auf weiter Bahn zu dem Abgrunde des Bösen hinunter, der andere auf engerer zur Höhe des Guten und des Ueberguten hinauf: die Wahl entscheidet, ob es dämonische Mystik sey oder christliche, der sich das Leben ergeben. Hat die Wahl auf die gute Seite sich entschieden, dann schreitet sofort die lichte Mystik auf gottgeebneter Bahn einher. Zwei Stadien theilen zunächst je nach zweien Vorgründen diese Bahn, deren erstes noch unten in den Anfängen mehr der Natur und natürlichen Dingen zugewendet steht; das andere im Fortschritte von diesen mehr abgewendet, und tiefer in das Geheimniß der unsichtbaren Welt eingedrungen, der Gewöhnlichkeit mehr entrückt, dem Wunderbaren näher tritt. Beide übereinanderliegende Verbindungen mystischer Zustände werden zwei natürliche Abtheilungen bilden, in denen die weiter gehende Untersuchung ihren Vorschritt gliedert. Hat die Wahl auf die böse Seite sich geneigt, dann sinkt sie auf abschüssiger Bahn dem Abgrunde immer näher, und auch dieser Absturz wird in zweien übereinanderliegenden Abgründen getheilt erscheinen, deren einer dem andern ruft, und an denen auch die Untersuchung dä-

monischer Zustände Anhalt und Gliederung findet. Die lichte zweigliedrige Mystik wird in solcher Weise einer finstern gleichfalls zweigegliederten sich gegenüberstellen, und beide werden in einer überleitenden Abtheilung im Mittelgebiete, das der Wechselwirkung beider Gebiete miteinander Raum gibt, äußerlich vermittelt; ihr Gegensatz höher hinauf aber wird in einer höheren göttlichen Vermittlung aufgehoben, die das Böse, obgleich Widersatz alles Guten, doch zum Guten wendet und bezwingt. Die einigende Mystik, die auf dieser Höhe die gereinigte Creatur mit Gott verbindet, wird daher die letzte Tagweite des mystischen Weges, das Endabsehen der ganzen Untersuchung und Gipfel und Schlußstein des ganzen Gebäudes bilden."

Nach dieser vorläufigen Uebersicht über die mystischen Gebiete wird sich mit Fug und Recht die detaillirte Gliederung des ganzen Werkes anschließen, so weit es jetzt erschienen ist.

Erster Band. Erstes Buch. Natürliche Unterlage der Mystik. I. Die allgemeinen Bezüge des Menschen zu sich und seiner Umgebung. 1) Die Grundverhältnisse in der Natur der Dinge. 2) Das mystische Kreuz. 3) Die Verschlingung aller Grundverhältnisse im Menschen. II. Der höhere Mensch und das Mittel seiner Wirksamkeit im Gehirnsysteme. 1) Signaturen der Intelligenz und ihres Organes im Gehirnsysteme. 2) Signaturen der sinnlichen Seele und ihres Organes im Gehirnsysteme. 3) Das Band zwischen Intelligenz und Sinnlichkeit im Begehrungsvermögen und das Organ desselben. III. Der äußerliche und untere Mensch. 1) Signaturen der unteren Leiblichkeit und der ihr einwohnenden plastischen Seele. 2) Signaturen der mittleren Leiblichkeit und der ihr einwohnenden Bewegungskraft. 3) Signaturen des Hauptes und seiner Wirksamkeiten. IV. Die Strömungen im Menschen. 1) Die Strömungen im inneren und höheren Menschen. 2) Strömungen im unteren Menschen durch alle seine Gliederungen. 3) Strömungen im mittleren Menschen und seinen Gliederungen. Zweites Buch. Der religiöse und kirchliche Grund der Mystik. 1) Erste Wurzeln aller Mystik in den Evangelien. 2) Uebertrag der Gabe durch den göttlichen Geist. 3) Fortbildung des Christenthums im alten Kloster- und Einsiedelerwesen. (Der

h. Paulus der erste Einsiedler, d. h. Antonius u. a.) 4) Die Mystik in der Einöde. 5) Die Mystik des Märtyrerthums. (Der h. Polycarpus, Cyprianus, die h. Perpetua.) 6) Die speculative Mystik des früheren Christenthums. Dionysius der Areopagite im Gegensatz mit den Platonikern. 7) Die Reinigung der Zeiten zur Wiedergeburt im Umsturze der alten Welt. Erste Stufe. (D. h. Ansgar, Andreas von Sali, Scotus Erigena.) 8) Forschritt der Zeiten in Bildung und Erleuchtung. Zweite Stufe. (Der h. Bernhard von Clairvaux.) 9) Die Vollendung auf der Höhe. Dritte Stufe. 10) Die Ordnung der neueren Zeit. 11) Entwicklung der späteren Mystik in der Einsamkeit der Zelle. (Die h. Hildegardis, das Kloster Unterlinden in Colmar, Hugo nnd Richard von St. Victor.) 12) Uebergänge. Drittes Buch. Die reinigende Mystik. I. Eintritt in die mystischen Wege. Wahl, Weihe und erste Führung. 1) Beruf der Männer. (Der h. Joseph von Copertino, Johannes von Erfurt, Egidio Vailladaros, Francus von Grotti, Ambrosius Sansedonio, Hermann Joseph.) 2) Beruf der Frauen. (Die h. Catharina von Siena, Rosa von Lima, Osanna Andreasi, Johanna Rodriguez, Oringa, Dominica vom Paradiese, Christina von Stumbelen.) 3) Verhältnisse des Gewählten zu Gott, zur Welt und zu sich selber. II. Erhöhung und Reinigung des unteren Lebens durch die Ascese. 1) Mystische Disziplin der Lebensnahrung. (Rosa von Lima, Lidwina von Schiedam, Joseph Copertino, Nicolaus von der Flüe, Catharina von Siena, Rosa von Peru.) 2) Schlaf und Wachen. 3) Willige Uebernahme der Krankheiten. (Maria Bagnesia, Lidwina von Schiedam, Coleta von Gent, Rosa von Lima.) III. Die Reinigung und Disziplin des mittlern Lebens. 1) Abtödtungen und Mortificationen. (Suso, Rosa von Lima, Dominicus der Geharnischte, Franziscus de Cruce.) 2) Starkmuth und Gelassenheit in jeder Art des Unglücks. Agatha a Cruce, Johanna Rodriguez, Columba von Rieti, Lidwina von Schiedam, Coleta von Gent, Ursulina von Parma, Petrus von Mailand. 3) Liebeswerke. Catharina von Siena, Rosa von Lima, Joannes von Gott. IV. Reinigung und Disziplinirung des höheren Menschen. 1) Die Ablösung der höheren geistigen Kräfte. St. Bernhard, der h. Peter von Alcantara. 2) Eintragung der gelösten Kräfte in Gott. Die h. Rosa von Lima, Catharina von Genua. 3) Rückblick

auf das allmälige Fortschreiten in der Disziplin bis zur Meisterschaft. Maria von Agreda.

Zweiter Band. Viertes Buch. Eintritt in die Kreise höheren Zuges und Triebes, so wie höherer Erleuchtung. I. Mystische Erscheinungen am untersten Menschen und den tieferen Lebensgebieten. Organische Veränderungen im Allgemeinen, die die ascetische Lebensweise hervorgerufen, an Philippo Neri nachgewiesen. 1) Umbildung der Aneignung und des aneignenden Systemes. Maria von Dignys, Bruder Bernard von Corlion. 2) Umbildung der Belebung und der Lebenswärme im Athmungssysteme. Der heil. Columbinus von Siena, Hieronymus von Nami, Johannes der Bekenner, Catharina von Genua, Stan. Coska, Magdalena de Pazzis, d. h. Gerlach, Felix Barbariana, Peter von Alcantara, Ursula Benincasa, Jacoponi von Todi, Joseph von Copertino u. a. 3) Umbildung der Reproduction und Metamorphose der Leiblichkeit. Der Geruch der Heiligkeit. Die heil. Lidwina, Venturini von Bergamo, Franciscus von Paula, Joseph von Copertino, der Tertiarier Bartholus und viele Andere. Die Oelbildung. Magdalena de Pazzis, Felix Cantalitius, Franz Olympius, Lutgardis, Agnes von Monte Poliziano u. A. Geschmeidigkeit und Beweglichkeit. Maria von Agreda, Ida von Löwen, Coleta von Gent u. A. Unverweslichkeit. Catharino von Bologna, der heil. Zenobius. II. Mystische Erscheinungen im mittleren Menschen und dem Seelengebiet. 1) Haltung und Bewegung. Bindung des Zerrissenen, Lösung des Gebundenen. Philippo Neri, Joseph von Copertino. Das Getriebenwerden vom Geiste. Ida von Löwen. 2) Affecte und Leidenschaften. Jubilation. Maria von Dignys. Gaben der Thränen. Rosa von Lima, Rinlindis von Villingen, Veronica von Binasco u. A. 3) Sinne und Wahrnehmungsvermögen. a. Das Fühlen. Maria von Agreda, Rosa von Lima. b. Das Schmecken. Lucia von Adelhausen, Angela von Foligno, Ida von Löwen u. A. c. Das Riechen. Aegidius von Reggio, Catharina von Siena, Philippo Neri, Hermann Joseph u. A. d. Das Hören. Hieronymus Gratianus, Suso, Joseph von Copertino u. v. A. e. Das Sehen. Durchschauen der Menschen. J. v. Copertino. Erkennen des Heiligen. Veronica von Binasco, Petrus Tolosanus, Catharina von Siena, Maria von Dignys u. v. A. Mystische Metamorphose. Catharina von Siena, Rosa von Lima,

Maria Villana. Geschlossenwerden der Augen. Lidwina, Lucian, Franz von Paula, Vincenz, Ferrerius. Körperliche Vision. f. Der Gesammtsinn. Erspüren der Eucharistie auf weite Fernen. Ida von Löwen, Juliana, Cassetus, Franz Borgia, Maria von Dignys. Anziehung auf das Sacrament geübt. Die heil. Theresia, Elisabeth von Jesu, Catharina von Siena, St. Hippolyt, Schw. Veronica Guiliana Falconieri. Durchfühlen der Geister. J. v. Sahagunt, Juliana, Coleta, Benedict, Thomas von Aquin, F. v. Paula, Fr. Olympius, J. v. Copertino u. v. A. Das Fernsehen im Raum und Vorschauen in der Zeit. Alpaidis de Cadoto, Elisabeth von Schönau, Papst Pius V., Dominicus, Antonius von Padua, Laurentius Justinianus, Philippo Neri, Ignaz von Lojola u. v. A. III. Mystische Erscheinungen im oberen Menschen und den geistigen Gebieten. 1) Steigerung des Wahrnehmungsvermögens und der Einbildungskraft. Aneignung zwiefach geistigen Stoffes, des bildlichen und des historischen. Wiederhall im Herzen und Aushall in der Rede. Catharina von Siena, Stephana Quinzani, Ursula Benincasa, Columba von Rieti, Elisabeth von Thüringen. Die mystische Sprache. Hildegardis. a. Die eingegossene bildende Kunst. Johannes von Fiesole, Jacobus der Deutsche. b. Tonkunst. Catharina von Bologna, Hermann Joseph von Steinfeld. c. Poesie. Cedmon der Angelsachse, Joseph der Hymnograph, Jacoponi, Johanna Rodriguez, Johannes vom Kreuze u. A. d. Beredsamkeit. Vincenz Ferrerius. 2) Mystische Erhebung der höchsten geistigen Facultäten. Gottsehen, Gottvernehmen, Gottspüren, Gottschmecken, Gottfühlen. 3) Mystische Bewegung der Willenskräfte. — Die vier Cardinaltugenden. Die drei theologischen Tugenden. IV. Die umsonst gegebenen Gaben. 1) Geisterunterscheidung und doppelte Sprachgabe. Der heil. Pachomius, Dominicus, Vincenz Ferrerius, Antonius von Padua, Franciscus Xaverius, die sel. Coleta, Clara de monte Falcone, Johann vom Kreuze u. A. 2) Die Gabe des Glaubens, der Weisheit und Wissenschaft. Rupertus von Deuz, Bruder Candidus, die Dominicanerin Margaretha, Catharina von Cardona, Ida von Löwen, Osanna von Mantua, Catharina von Siena, Gregorio Lopez, Thomas von Aquin. 3) Die Gabe der Weissagung, der Heilungen und der Wundermacht. Hildegardis, Salvator ab Horta, Rosa von Lima, Joseph von Copertino, der Einsiedler Goderich u. s. v. A.

schwinden schon ausgebildeter Male ganz oder theilweise. Die Geißelung. Archangela Tardera, Lutgardis. Lebenszeit des Eintritts. Angela della Pace, Lucia von Narni, Helena von Ungarn. Stigmatisirte Männer. Benedict von Rhegio, Carolus a Saeta. Angelus del Pas, Matheo Carery, Agostini von Mailand, der Laienbruder Dodo, Philipp von Aqueria u. a. m. Innere Begründung der ganzen Erscheinung, und ihr Verhältniß zu den inneren Strömungen. 3) Die mystische Plastik. Naher Zusammenhang der Erscheinung mit der Stigmatisation. Angela della Pace, Osanna von Mantua. Einigung der gesteigerten Lebensbewegungen im Herzen, als ihrer Mitte, und plastische Wirkung derselben auf seine Wände. Cäcilia Nobili, Johanna Maria vom Kreuze im Roveredo, Isabella Barilis, Clara von Montefalco, Veronica Giuliani. Plastische Gebilde im Knochengerüste. Bolandus von Straßburg. IV. Die Ecstase in den bewegenden Kräften und Organen. 1) Die mystische Stationen. Verbindung der Erscheinung mit der Stigmatisation. Lucia von Narni. Ihr theilweises Hervortreten. Coleta. Ihre volle Entwicklung. Agnes von Jesu, Johanna von Jesus Maria, Veronica Giuliana, Johanna Carniola, Maria von Mörl in Kaldern. 2) Die Ecstase in den mittlern Regionen des Bewegungssystemes. a. Das Wandeln. Maria Magdalena de Pazzis, Francisca von Rom. b. Das ecstatische Schweben. Wandeln auf den Wässern, der heil. Peter von Alcantara, St. Alma, Jutta, Bernard u. A. Herrschaft über die Elemente im Allgemeinen. Das Schweben in der Luft einem Hauche beweglich. Maria von Agreda, Agnes von Böhmen, die heiligen Dominicus und Bernard, Franciscus Xaverius, Johannes Marinonius, Peter von Alcantara u. A. Das Heben durch einen Zug nach Aufwärts. P. Bernadinus, der sel. Egidio. Uebertragung des Zustandes von Einem auf den Andern. Der heil. Peter von Alcantara und Frau Diaz, die heil. Theresia und der heil. Johannes am Kreuze. Unabhängigkeit der Erscheinung von Gesundheit und Krankheit, und Erklärungen der heil. Theresia. c. Die Entrückung und der ecstatische Flug. Verschiedene Höhe des Ansteigens. Peter von Alcantara, Christina mirabilis. Die Wirkungen des göttlichen Geistes in der Erscheinung. Schwester Adelheid von Adelhausen. Volle Entwicklung des Fluges. Esperanza Brenegalla, Agnes von Böhmen, Coleta, Br. Dalmatio von Girona, Bernard von Corleoni, Joseph von

Copertino. Hinreißen anderer Personen in den Flug. Bruder Maffei, Johanna Rodriguez, Dominicus von Jesu Maria. Das Leuchten und Tönen mit dem Fluge sich verbindend. Theodesca von Pisa, Elisabeth von Falkenstein, Oringa, Agnes von Böhmen, Venturinus von Bergamo, Damianus Vicari, der Carmelite Francus, Peter von Alcantara u. m. A. d. Begründung und Deutung aller dieser Erscheinungen. 3) Die Ecstase in dem obersten Gebiete des Bewegungssystemes. Die Wirkungen in die Ferne. Zusammenballen des ganzen Leibes in Kugelform. Christina mirabilis. a. Anziehung in die Ferne. Anziehung der Eucharistie. Die heil. Catharina. Anziehung des Crucifixes. Johanna Rodriguez, Agnes a Jesu, Helena von Ungarn. Anziehung anderer Gegenstände. Angelus de speculo. Niederthauen von Manna. Agnes von Monte Policiano. b. Das Durchwirken der Massen. Oeffnen der Schlösser. B. Anno von Cöln. Oeffnen der Thore. St. Waldedrudis und Aldegunde, der heil Homobonus, St. Raynelbis u. v. A. Durchgang durch verschlossene Thüren. Der heil. Dominicus, der sel. Mauritius, Clara de Agolantibus. c. Thätige Wirkung in die Ferne. Die drei verschiedenen Arten dieser Wirkungen. Erste Art. Rita von Cassia, Peter Regalatus, Benno B. von Meißen, Alphons de Balzana, J. Anchieta. Zweite Art. Lidwina von Schiedam, Emmerich von Dülmen. Dritte Wirkungsweise. Joseph von Copertino, Antonius von Padua, Franciscus Xaverius, Maria von Agreda, der Patriarch Justinianus, Angela della Pace.

Dritter Band. Sechstes Buch. Die historische, sagenhafte, physische und psychische Begründung der dämonischen Mystik. Nachweisung dieses vierfachen Grundes. I. Der historische Grund aller dämonischen Mystik. 1) Der Ursprung des Bösen, und seine Beschränkung durch die Erlösung. Satan und sein Reich. Oberreich und Niederreich. Leben und Tod. Die Sündfluth. Das erwählte Volk und das Heidenthum. Niederkunft des Erlösers. Macht der Kirche. 2) Fortleitung des Bösen in den Häresien alter und neuer Zeit. Der naturalistische Pantheism des Heidenthums in seinen drei verschiedenen Formen. Der höhere Glaube des Judenthums in seinen drei verschiedenen Gestaltungen bis zum Christenthum entwickelt. Heidenthum und Judenthum gegen das Christenthum gewaffnet, denen später der Mohamedanism noch beitritt. Die judaisirenden und die gnostischen

Irrlehren, ihre dreifache Periodenfolge in das Christenthum übertragend. Alle zuletzt in den Manichäism aufgehend, und von Osten herein die ganze Westwelt überziehend. Die Emancipation des Fleisches. Die Hoffart in sensualer Auflösung und starrem Rigorism die kirchliche Harmonie zerstörend. Um die wahrhafte Prophetengabe die falsche von unten herauf wuchernd, und die der Hellsehenden aus dem Geist und Herzen. Auf allen diesen Wegen die Magie ins Christenthum eingehend. 3) Die Entwicklung der dämonischen Mystik aus diesem Grund hervor. Der Kampf der Kirche mit ihr schon in dem Streite des hl. Petrus mit Simon dem Magier beginnend. Der berühmte Canon caput episcopi. Im VIII. Jahrhundert die Geludes zuerst namentlich erwähnt. Im IX. Jahrhundert die Wettermacherei. Im X., XI. und XII. Jahrhundert die Decrete. Im XIII. Jahrhundert die Stadingher. Das Zauberwesen und die Waldenserei. Seit der ersten Hälfte des XIV. Jahrhunderts die Secte der Hexen ihren Anfang nehmend. Der Proceß des Carmeliten W. Adeline vor der Inquisition in Evreux. Das fortalitium fidei. Die Bulle Innocenz VIII.. Wie die Kirche so die Gesetzgebung vom Zauberwesen fortgesetzte Aufmerksamkeit zuwendend, so die der alten Kaiser, wie der altgermanischen Völkerschaften. Ein Zauberproceß am Hofe der merovingischen Könige. Spätere Verfügungen der Kaiser und Könige das Mittelalter hindurch. Ansichten der Hindu auf Malabar. II. Die magisch-dämonische Sage und Legende. 1) Die auf die Natur begründete dämonische Legende. Der höchste Naturgegensatz von Licht und Finsterniß in der Edda. Die Sibillenhöhle. Die Schattenländer unter der Erde liegend, und von Zwergen bewohnt. Das Todtenreich bei Gottschee. Die ziehenden Asen in den höheren Luftgebieten. Das wüthende Heer. Frau Hulda oder Holla auf dem Hörsilberge, Domina Abundia. Hugo bei den Franken, und Hera oder Hertha, so wie Erich und Berch, Tyr und Dis. Der Doppelzug der Asen und Asinen in den Zwölfnächten bei der Geburt des jungen Jahres. Die zwiespaltige Natur, weiße und schwarze Magie in ihnen ausgedrückt. Frau Holda, die Wirthin im Hörsilberge, darum zugleich die weiße Frau und die Hexenkönigin. Wodan und sein Asenheer, der Richter und die Gerichteten. Die Feuerberge auf Sicilien. 2) Die sagenhafte Vision von Himmel, Hölle und Reinigungsort. Die Höhle des hl. Patricius in Irland, ein Ausgangspunkt

für diese Art von Legende. Die Onussage. Die Tundalssage. Die des hl. Fursäus aus Irland. Die Divina comedia des Dante. 3) Die Zaubersage. Die Versuchung in der Wüste; die Zaubersage, wie die Apocryphe die Wunderlegende tragend. Simon der Magier. Der hl. Leo und der Zauberer Heliodorus. Virgilius, der Erbauer von Neapel, von ihm Clingsor ausgehend, und mit ihm in die Tafelrunde, und durch den jüngeren in den Streit auf der Wartburg einwandernd. Merlin und Malagys im Gälenlande. Die innere Ausgliederung der Zaubersage an Natur- und Kunstgegenständen. Hinüberranken in die Schwarzkunst hinein. Doctor Faust. III. Der physische Grund aller dämonischen Mystik. 1) Der Unterbau des Menschen in der physischen Natur. Die große Landveste aus ihren Elementen gefügt, zuerst durch belebende Kräfte und basische Vermögen. Zweitens durch das wehende und das rinnende, oder des activen und passiven in aller Bewegung. Endlich drittens das ausstrahlende Lichtfeuer, und das rührsame und erleuchtbare Urerdhafte. Verbindung der Kräfte und Vermögen in diesen drei Familien. Ueber diese Veste eine neue Schöpfung, die organische, in der dieselben Stoffe durch andere Kräfte und Vermögen zu andern Formen, Typen und Bewegungen verbunden werden. Darum die drei Familien von Kräften und Vermögen hier wiederkehrend, und die zweite, organische Veste erbauend; indem das Werk mit den Wahlverwandtschaften beginnt, zu den mechanischen Motiven übergeht, und zuletzt bei den Strahlungen endigt. Das Pflanzenreich die erste Stufe vorstellend, Wasserthiere und Vögel die zweite einnehmend, endlich die Landthiere, den Menschen als Thier der Erde im Centrum, die dritte in sich befassend. 2) Der Einbau des Menschen in seinem physischen und psychischen Wesen. Der Mensch die höhere Einheit des im Umkreise Zerstreuten, also die Centralpflanze. Das Centralthier, und der Mensch im Menschen. Das aber nur der irdische Mensch; diesem verbunden aber der überirdische, der die wahre Einheit in sich hat, in der lebenden Seele ins Antlitz eingeathmet. Zwei Reihen von Gebilden, eine aufsteigende und eine niedersteigende, beide gegenseitig mit einander sich verknüpfend. Daraus die Temperamente, der Charakter und die geistige Physiognomie des Menschen hervorgegangen. Der irdische Mensch in allen Radien aus der Natur, je nach Leben, thätigem Wirken und gei-

stigem Schauen hervorgegangen, steht auch je nach Allen in einem fortgesetzten Wechselbezug, die höhere Seele aber durch ihn mit der Natur. Diese höhere Seele sollte die Natur durchschauen, beherrschen und beleben in der Macht ihrer Einheit, aus dieser Einheit aber herausgefallen kann sie auf wissenschaftlichem Wege nur approximativ dazu gelangen. Daneben aber schreitet das Ungewöhnliche voran, theils auf Reste früherer Anlagen im Menschen, theils auf allgemeine Zustände in ihm und der Natur begründet, wodurch sich eine natürliche Magie entwickelt. 3) Die verschiedenen Formen der physischen Magie. a. Mystischer Bezug des Lebens zum Himmel und zu den Gestirnen. Einfluß der Himmelskörper durch die Schwere im Ebben und Fluthen auf die ihr unterworfenen Elemente. Einwirkung des Feuers zur Hervorbringung der Tageswärme, der Jahreswärme, und zur Reglung der Isothermen. Der Magnetism in täglicher, monatlicher, jährlicher und säcularischer Bewegung. Die ganze physische Natur also fortdauernd bewegt, die Erde dadurch bald lunatisch, bald wieder solarisch. Einwirkung dieser Bewegungen aufs Pflanzenreich. Auf das Reich der Thiere und der Menschen. Einfluß der Gestirne auf die Fieberbewegungen. Aber auch von Innen heraus das Leben durch den geistigen Rapport und in Gesichten durch die Gestirne bewegt, und zur Magie und Schauungen durch Sonnen- oder Mondkinder erhoben. b. Mystischer Bezug zur irdischen Elementenwelt. α. Das Durchsehen und Durchfühlen irdischer Substanzen. Das durchschauende Auge der Zahuri's. Die Durchfühler im Gesammtgefühl des unteren Lebens. Pennet, Papponi, Acquaroni, Calamini, Cathar. Beutler u. a. m. β. Wirkung physischer Substanzen im unmittelbaren Contacte mit regsamen Organismen. Wie zuvor die Wirkung in die Ferne, so jetzt die Berührung mittelbar oder unmittelbar die geforderte Bedingung. Kerners Versuche mit der Prevorsterin, als deren Resultat eine zweifache Lösung und eine doppelte Art von Bindung sich herauswirft. Die vier verschieden modificirte Zustände um das gewöhnliche Leben hergestellt, und durch Bindungen und Lösungen desselben hervorgerufen. Der elektrische und der magnetische Gegensatz geweckt, Strömungen erregend, und jene Fluthungen und Ebbungen im Organism erwirkend. γ. Die Rhabdomantie. Schäffers in Regensburg merkwürdiger Grundversuch. Rhabdomantische Versuche am Ende des vorigen Jahr-

hunderts in Frankreich von der Dauphiné hinüber mit Aymar und manchen andern. Erklärung aller dieser Erscheinungen durch den vitalen Magnetismus. Weitere Erfahrungen über die Wirkungsweise dieses Magnetisms, an Frau Verehata, J. Blasia von Valfracuria, den beiden Knaben des Albertus magnus u. m. A. Ein Theil dieser Einwirkungen in die Instinkte der Thiere sich reflectirend, und darauf wieder der Elementendienst und seine Bezauberung gegründet. c. Mystische Bezüge zum Pflanzenreiche. Der Baum der Bäume in der Sage aller Völker Weltbaum und Stammbaum. In Wein und Weizen aufgeschlossen. Daran die mystische Botanik aller Zeit geknüpft, wovon in neuerer noch Reste übrig geblieben. Den Aufregenden die Beruhigenden, den Sonnenmondpflanzen die Mondsonnenpflanzen entgegensetzt, und in der ganzen Folge der Baum der Erkenntniß des Guten und des Bösen ausgedrückt. Die Versuche Kerners mit solchen Substanzen an der Prevorsterin Aehnliches ergebend, wie mit den mineralischen. Der alte Dienst der Pflanzen und vegetabilischen Hervorbringungen der Erde. d. Magische Bezüge zum Thierreich. Wie an den Genuß der verbotenen Frucht die ackerbautreibenden Stämme, so auch Hirten- und Jägervölker geknüpft. Ueber diese Naturordnung eine zaubechafte Herrschaft im Gegensatz der Dienstbarkeit einzelner Thiergeschlechter hinausgehend, so z. B. über das Schlangengeschlecht. Magnetische Behandlung der Thiere zur Erklärung dieses Symptoms. Alles Verhältniß der Art Wechselverhältniß; daher auch eine Besessenheit des Menschen durch Thiere denkbar, so z. B. beim Tarantelbisse. Noch auffallender bei der Verwandlung der menschlichen Natur in die thierische bei den Wehrwölfen. Daher der alte Thierdienst seinen Ursprung nehmend. e. Gegenseitige Bezüge der Menschen zueinander. α) Magischer Bezug der untersten Vitalkräfte im Todtenreiche; Vampyrism. Ergebnisse aus amtlicher Untersuchung über den gesammten Erscheinungskreis. Die Grundthatsache. Weiterer Verlauf der ganzen Sache. β) Das böse und das gute Auge. Die Todausstrahler in Spanien. Völkerschaften mit dieser Eigenschaft begabt. Ihnen gegenüber die heilkräftigen Augen in Spanien und Anderwärts. γ) Das Alpdrücken. Der Incubus und Succubus der Alten. Noch heute in gleicher Form erscheinend. Die Deutung des ganzen Aktes. δ) Die magnetischen Rapporte. Das magische Band zwischen dem Schlafwachenden, und dem ihm Verbundenen angeknüpft. Doppel-

seitigkeit dieses Bandes, indem es, von den Magnetisirenden zu dem Magnetisirten hinüberreichend, im gewöhnlichen Rapporte diesen in der Macht von jenem hält; und hinwiederum vom Gehöhten zum Menschen in den gewöhnlichen Lebensverhältnissen gehend, den Letzteren, wie bei der Herrschaft der Heiligen, in die überlegene Gewalt von jenen gibt. Der Uebergang aus einer in die andere allenfalls im Tode erscheinend. Beispiel an der Maria Goffe von Rochester. Das Doppelgesehenwerden überhaupt an diesen Uebergang gehörig; Beispiel Mortons junger Mensch in London. Die Leiblichkeit durch einen innern Ungestümm auf bestimmte Distanzen entrückt, wie es der Elisabeth Wedering in Halberstadt 1557 geschehen. e) Magischer Bezug des Menschen zu sich selber, oder der spontane Somnambulism. Verursachendes und Verursachtes bleibt hier innerhalb der Gränzen individueller Persönlichkeit beschlossen. Die Dreigetheiltheit des Menschen, indem der psychische Mensch, das eigentlich Stammhafte im Leben, den pneumatischen über sich in die Regionen höherer Geistigkeit, den vitalen aber unter sich an die Gebiete tieferer Mächte entbindet. Die drei Gliederungen auch wieder äußerlich an ihm abgemarkt, und gegenseitig auch in den untergeordneten Abgliederungen sich wiederholend. Dem also geordneten Menschen Gott über-, die Natur untergestellt, während die Gesellschaft von seines Gleichen ihn umgibt. Wie die Bewegung von Oben zu Unten sich nun in den beiden Lebenszuständen, Wachen und Schlafen äußert; so die von Innen zu Außen zwischen Zeugung und Tod; der Lebenslauf zwischen beiden in einem innern Einschwanken und Ausschwanken oscillirend. Die dreigetheilte Gliederung des Gangliensystems; das halbmondförmige Ganglion mit sämmtlichen Eingeweidenerven auf erster Stufe; das ganglienartige Herzgeflechte mit dem ganzen sympathischen Nervensysteme auf zweiter stehend; der Nervenkranz an der Basis des Gehirnes mit allen ihm verbundenen Gehirnnerven endlich die dritte einnehmend. Die drei Stufen des spontanen Magnetisms daran geknüpft, und zwar zuerst im halbmondförmigen Ganglion. In den Herzgeflechten. Auf der höchsten Stufen zum eigentlichen Hellsehen im Nervenkranze des Gehirns. IV. Der psychische Grund der dämonischen Mystik. 1) Das zweite und das Schauen in die Ferne. Die Anlage zum second singht bei den Inselbewohnern des Nordens. In Island. Die stillen Lichter in

Wales. Neben den gälischen Stämmen die Gabe auch heimisch bei den germanischen, den slavischen und finnischen Stämmen. 2) Der Geisterspuck. a. Die neckenden Poltergeister und Kobolde. Sie schon in den frühesten Zeiten vorkommend. Das Gut des Hasparius Cubedi in der Diöcese des hl. Augustinus, das des Arztes Elpidius zur Zeit des Ostgothenkönigs Theoderich u. A. m. Die Vorgänge nicht ohne sorgfältige Untersuchung hingenommen. So in Spanien bei dem Vorfalle in Salamanca. Der Vorgang auf dem Münchhof unweit Grätz mit mathematischer Schärfe beobachtet. Der Dämon von Tedworth in der Grafschaft Wilts 1661. Die Zeichen dessen, der im väterlichen Hause Wesley's in Epworth sich gezeigt. Des Lüring auf dem Schlosse Hudemühlen. Dessen von Drepano. Die Vorfälle bei Stratford Bow beobachtet von Dr. Gibbs. Flüchtige Sichtbarkeit dessen im Wesley'schen Hause. Dessen von 1689 bei And. Welz in Döttingen 1689. Engerer Bezug zu irgend einem der Hausgenossen, so der des V. Callo in Milita. Verschiedenheit des Treibens dieser Geister. Vorgänge im Hause S. W. Yorks in der Pfarrei Lessingham in Lincolnshire 1679, im Pfarrhause von Gröben, und in dem beim Pfarrer in Walsch in der Grafschaft Dachsburg. Beunruhigung des Wohnhauses eines Pfarrer in der Nähe von Würzburg 1583. b. Uebergänge zu bösartigen Geisterwirkungen. Der Kobold des Sigebertus in Camunz bei Bingen. Die Begebnisse im würtembergischen Orte Schildach 1533, und in Riga 1583. Das Getümmel in der labhartischen Buchdruckerei in Constanz 1746. Die Vorgänge in Woodstock im alten Königshause. Solche Erscheinungen bisweilen an den Tod irgend einer Person geknüpft, so in Radewell bei Halle, an den der Lerchin, Dienstmagd des Pfarrers. Der indischen Catharina in der Mission von Jtatina. Bisweilen alle Thätigkeit auf Hemmniß im Fortschritte zum Besserwerden gerichtet. So in der Begebenheit, die sich in Virsa bei Anzerma in Peru zugetragen. Parallele im protestantischen Irland. c. Das entschieden dämonische Geisterwesen. Erfahrungen der geistlichen Vorstände von Seminarien, und der Novizenmeister der Klöster dahin bezüglich. So der des Oliverius Manareus, Rector in Lorretto. Gewaltsame Geisterentführungen so der Vorfall zu Madel im Thüringerlande 1559. Das Dämonische in all seiner Gewalt hervortretend in der Begebenheit, die 1654 im Hause des Webers Gilbert Campbel in der

Mr. Galloway in Schottland sich zugetragen. 3) Der Verkehr der versuchenden Geister mit den Heiligen zu ihrer Durchübung und Reinigung. Der neue Kreis sich gerade da ansetzend, wo der vorige sich geschlossen. Die Versuchungen der Altväter. Das Gleiche auch in neuer Zeit sich wiederholend. Was M. Tanner über das berichtet, was sich mit Johann del Castillo, der 1559 gestorben, zugetragen. M. de Pazzis fünf Jahre lang in der Löwengrube. Was sich um die Christina von Stumbelen zugetragen hat. Was Dominicus von Jesu Maria von dieser Seite erlebt, und sein Streit mit dem Dämon am Bette eines Kranken. Das Koboldartige theilweise wieder auftauchend bei dem Carmeliten Francus. Das Handgreifliche beim h. Peter von Alcantara und P. Sebastian del Campo. Die Kämpfe der h. Francisca von Rom. Die h. Crescentia von Kauffbeuern. Aehnliches bei der Maria Mörl in unsern Tagen sich äußernd. 4) Die Rückwirkung der Heiligen auf die Geister. Die Vision der jenseitigen Welt die nothwendige Bedingung des Eintritts einer solchen Reaction. Die Gesichte des h. Cyrillus, des Patriarchen von Jerusalem, und des Klosterbruders der Aebtissin Walburga. Die der h. M. de Pazzis und der h. Catharina von Genua. Mit dem Eintritte solchen Schauens ein Verkehr zwischen den Schauenden und den Geschauten sich anknüpfend. So z. B. bei der Discalciatessin Francisca. Die Theilnahme, die bei diesen durch Uebertragung guter Werke sich wirksam zeige, auch durch Uebernahme der auf das Böse gesetzten Strafen sich hilfreich erweisend. So bei der s. Osanna von Mantua und bei der s. Lidwina. Der Carthäuser Petrus Petronius † 1361. Christine von Stumbelen und Christina mirabilis. Rechtfertigung aller dieser Erscheinungen. Siebentes Buch. Die dämonische Vorbereitung und Ascese. Die zweifache Art der Verpflanzung des Naturübels auf den Menschen, einmal durch Ansteckung, oder durch positives Hervorrufen und Eintragen mit freiwilliger Intention. Eben so das Radicalböse, das in die Persönlichkeit hinein oder aus ihr hinaus gerichtet stehen mag; das Erste in den höheren Graden die Besessenheit, das Andere die Zaubersünde hervorrufend. Verhältniß beider zum ursprünglichen Sündenfall. Die beiden Kirchen. Wie nun der Eintritt in die Lichtkirche durch die reinigende Ascese geschieht; so die Initiation in die Mysterien der Nacht durch eine dämonische. Die Vincula, die hier bereitet werden. I. Die

dämonische Ascese im Lebensgebiete. Durchgängiger Gegensatz dieser Ascetik mit der reinigenden. Die physischen Aufregungsmittel nach den Systemen getheilt. 1) Die Weihen und Initiationen des Heidenthums. Die alten Mysterien Anfangs auf die gute Seite hingerichtet: dann aber der Wurm in ihnen sich bald entwickelnd, und für die Heilschlange die Giftschlange eintretend. Ueberreste davon noch in den Urwäldern Amerika's bei den Virginiern, Caraïben, Moren, Huronen, denen auf Hispaniola, bei den Mexicanern, Peruanern. Dann im Norden Asiens im Lande der Jakuten. Bei Finnen und Lappen. Bei Zigeunern. 2) Der Orgiasm im Mohamedanism und seine Mysterien und Weihungen. Der Sufism in die Abstractionen des Korans einbrechend, und äußerlich durch den Orden der Derwische vertreten. Die in Constantinopel in zwei Classen, in die tanzenden und die heulenden getheilt. Merkwürdige Berichte aus Indien über die Leistungen der Scheik Ruffai. Erklärung dieser Erscheinungen. 3) Die Initiationen im Zauberwesen der christlichen Zeit. Das Zauberwesen hat im Mittelalter die Verborgenheit aufgesucht, und im Dunkel der Höhlen sich versteckt. Ist dann in die Hütten des Volkes im Herenwesen eingedrungen. Die Zaubermittel deren es sich dort gebraucht: die Herensalbe und der Schmiertopf. Forschungen, die die verschiedenen dabei betheiligten Stände darüber angestellt. Die Theologen zunächst. Die Juristen. Die Aerzte und Naturforscher. Ihre Wirkungen erklärt durch Helmonts und Davy's Erfahrungen. Die verschiedenen Symptome des dadurch erwirkten Zustandes den Aussagen derer gemäß, die sich in ihm befunden haben. Moralische Würdigung solcher Erregungsmittel. II. Die dämonische Ascese im geistigen Gebiete. In der Berückung des geistigen Menschen hat sich in der Lüge das Gewebe der falschen Kunst, und der verführerischen Wissenschaft gewebt. Die verschiedenen schlechten Doctrinen dieser Lehre: die Creatur dem Schöpfer gleichsetzen, sie über ihn hinaussetzen, oder endlich sie als das allein Seyende setzen. Vom Unglauben den Ausgang nehmend und von da zum Aberglauben übergehend, führt diese falsche Doctrin zunächst zur falschen Naturmagie, dann zur falschen Divination, und führt dann zur Schwarzkunst im engeren Sinne über, drei dämonisch ascetische Vorübungen. 1) Der Naturbann und sein Aberglaube. Unterschied der falschen Naturwissenschaft und der wahren und wessen jene sich rühmt. Was wahr ist an dieser Ruhmre-

digkeit. Der Berserks-Gang der Nordischen. Die falsche Richtung in vielfältigen Aberglauben ausgeschlagen, so an Amulette und Talismane, an die unbegrenzte Macht der Zahl, des Tones, des Wortes. 2) Die Wahrsagerei. Die verschiedenen Arten dieses Schauens in die Ferne. Die Weise, sie im Spiegel, Crystall oder irgend einer Flüssigkeit zu erschauen. Aeltere Berichte darüber, so des Dichters Rist. Der Fall, den Spengler aufbehalten. Neuere Berichte der Reisenden aus Aegypten. Deutung der Erscheinung. Die anderen Formen durch die Elementenreihe bis zum Himmel hinauf. Cecco Esculano, der berühmte Astrolog des XIV. Jahrhunderts. 3) Der Geisterbann. Die alten Formen der Theurgie. Die Necromantie Thessaliens. Fortgesetzt ins Christenthum. Noch in der letzten Zeit der spanischen Inquisition der Fall mit Jean Perez, der den Teufel citirt, um sich ihm hinzugeben. Faust's dreifacher Höllenzwang. Die Verhältnisse umgekehrt bisweilen im Geisterbann. Der Geist Torquato Tasso's. Die Bedenklichkeit eines solchen Banns im Beispiel des Th. Parkes nachgewiesen. III. Die dämonische Ascese im sittlichem Gebiete. 1) Die bewußte Lüge und der grobe Betrug in Sachen des inneren Lebens. Die nackte bare Erlogenheit höherer Zustände. Geschichte der vier Mönche in Bern 1506. Das Gegenstück, das die Protestanten in England vierzig Jahre später geliefert. Der Dominicaner in Landsperg. Der Trug durch nachgeäffte Besessenheit. Der Fall bei Pigray in Frankreich. In England mit W. Perrey in Staffordshire. Mit W. Somers und seinem Beschwörer Darrel. 2) Der im Hochmuthe angemaßte falsche Heiligenschein. Die Lüge mit Eitelkeit und Hochmuth sich verbindend zur Bewußtlosigkeit gelangt. Allmäliger Fortschritt des Processes der Selbstbeatification. Dies die Geschichte der Nonne in Cell bei Constanz. Der Nonne in der Nähe von Lyon 1424. Der Catharina aus dem Veltlin um 1642. Der von Gent bei Delrio. Der Nicole von Rheims bei der Franc. von Chantal. Zusammentreffen der Eitelkeit von der einen Seite mit dem Hochmuth auf der andern, nachgewiesen am Beispiele des Franciscus de cruce in Peru. 3) Die Lust unter dem Deckmantel der Heiligkeit. Zur Lüge und dem Hochmuth ist die Sinnenlust in der ursprünglichen Verschuldung hinzugetreten, und sie fährt noch fort den Erzeugnissen von jenen den rechten Körper mitzutheilen. Die Geschichte des Capuzinerprovinzials und der 17 Beguinen in Cartha-

genn. Des Carmeliten Saulnier und der De la Bonnaillé zu Valognes in der Normandie. Des P. Girard und der Cadiere in Toulon im J. 1728. Urtheil über den ganzen Vorgang. IV. Der Verbund mit dem Bösen. Die Verbindung durch die ursprüngliche Versündigung eingegangen, durch das Erlösungswerk wieder aufgehoben, nachdem die Freiheitsprobe vom Erlöser siegreich bestanden worden. 1) Die Ursachen, die zur unmittelbaren Verbindung mit dem Bösen bestimmen. Jede Leidenschaft hat ihr Dämonium, jede also in diese Region hinüberleitend. Die sieben Töchter des Satans, von denen sechs verschiedenen Ständen bestimmt, während die siebente, die Hurerei, Allen gemein ist. Die Armuth und die Noth des Lebens. 2) Das ausdrückliche Verbündniß mit dem Bösen in seinen verschiedenen Formen. Der Pact dem in der Taufe eingegangenen entgegengesetzt. Juristisch von der Art des ungenannten Vertrags. Die verschiedenen Arten den Verkehr anzuknüpfen. Eine dritte Person tritt als Vermittler ein. Schon bestehende Gesellschaften nehmen Lehrlinge auf. Durch Hellsehen oder Besessenheit. Schon in den frühesten Zeiten solche Bündnisse abgeschlossen. Der Senator Proterius und seine Tochter. Theophilus in Adana. Beispiele in neuerer Zeit. Michael Schramm. Die Geschichte des Adelichen aus Teutschland. Das Ende, wenn die Befreiung nicht gelungen. 3) Die Folgen des engeren Pactes. Die gänzliche Ausscheidung aus dem Reiche Gottes und die gänzliche Uebersiedlung mit allen Kräften und Vermögen in das Reich des Bösen.

Vierter Band. Achtes Buch. Die Besessenheit. Die Beziehungen der dämonischen Welt im Allgemeinen zu den gemischten Naturen. I. Die Umsessenheit als das erste Stadium der Besessenheit. Ausbruch und Verlauf natürlicher Seuchen. 1) Die Umsessenheit durch die Kobolde. Allgemeine Verhältnisse der Krankheit. Beispiel an dem Sohne eines Grafen im Veltlin, und dem Pfarrer Schupart in der Grafschaft Hohenlohe. 2) Die Versuchungen als Folgen der Umsessenheit. Anfechtungen der Franziskanernonne Maria Crucifixa, des Ordensbruders in Bologna, des Mädchens von Nivell und anderer. Häufiges Vorkommen solcher Erscheinungen in Klöstern. Bericht des Guido, Priors von Zamberate. Vorgang im Kloster zu S. Catharina in Nürnberg. Selbst ganze Völker werden von solchen Anfällen ergriffen. 3) Uebergang der Umsessenheit in die Besessenheit.

Natürliche Anlage für dämonische Mächte. Das savoyische Mädchen Perroneta. Die Tochter des Sachwalters D. Joannes de Bon-Romants von San. Miniato al Tedesco. II. Die Besessenheit und ihr eigenthümliches Wesen. 1) Veranlassende Ursachen zum Ausbruche der eigentlichen Besessenheit von Seiten des Besessenen. Die Temperamente. Das melancholische und nach ihm cholerische Temperament besonsonders günstig für dämonische Besessenheit. a. Zersetzung des Temperamentes durch die Affecte und Leidenschaften Dispositionen, die zur Besessenheit führen können. Freude und Lust. Kummer und Sorge. Beispiel, erzählt von Hieronymus von Raggiolo. Haß. Die Frau des Neapolitaners Jakob. Die Gattin des Kaufmannes Nicolaus aus der Normandie. Liebe. Eifersucht. Bartholomäus de Bonsovannis von Castro Franko. b. Polarisirung der Temperamente durch vitale Einwirkungen. Rein physische äussere Potenzen können, wie sie Ekstasen wirken ebenso eine dämonische Ergriffenheit hervorrufen. Der Jüngling im Herzogenbuscher Kloster. Wirkungen von Durst oder Hunger, körperlicher Mißhandlungen. Das Mädchen von Lewenberg in Schlesien. Krankheiten. Catharina Somnoata u. a. Das epileptische Uebel vorzüglich zu dämonischen Einflüssen geneigt. Merkwürdiges Beispiel an vier Schwestern zu Mutina in der Lombardei. Einfluß des Mondes. c. Geistige Einwirkungen als Löser und Zersetzer. Schon das bloße physische Schauen kann zersetzend wirken. Die Anschauung setzt sich bisweilen in eine Vision um, die dann ihre Folgen hat. Oft hat das Schauen irgend einer Gestalt die Besessenheit hervorgerufen. Gestalten, unter denen das Böse sich zu zeigen pflegt. Oft wirken gespenstische Erscheinungen die Besessenheit. Den Teufel soll man nicht an die Wand malen. Merkwürdige Begebenheit mit einem Schmidgesellen Johann Schmidt. Endlich hat bisweilen ein Scherz die Besessenheit hervorgerufen. 2) Veranlassende Ursachen von Seite der dämonischen Mächte. a. Die Nachwirkungen des Heidenthums. Minderung der Macht des Dämons durch Aufpflanzung des Kreuzes in den heidnischen Ländern. b. Die Gewalt der Verwünschung. Schreckliches Beispiel an einer Familie zu Cäsarea in Cappadocien. Zeugenaussage, bei der Canonisation des heil. Yvo. c. Die Versündigungen vom Dämon ausgehend und wieder zu ihm zurückkehrend. Versuchung von der einen, Versündigung von der andern Seite. Am häufigsten werden die Vergehen ge-

gen Gott selbst mit Besessenheit gestraft, ebenso die gegen die Heiligen. Oft ist es das Laster des Hochmuths, der Lust, des Neides, der Mißgunst, des Geizes, das also geahndet wird. Auch Diebstahl, am meisten Kirchenraub, wird in dieser Weise heimgesucht, ferner die Affecte, besonders der Zorn. Die Gattin des Johann Geisselbrecht von Spalt. Die Befreiung von dem Uebel knüpft sich oft an die Besserung. Auch leichte Vergehen können so bestraft werden. Die solidarische Verbindlichkeit aller zu einem Geschlechte gehörigen. Auch zur Erreichung höherer Zwecke, nicht zur Strafe, wird die Besessenheit zugelassen. 3) das gemessene Verhältniß des Dämons zur Person in der Besessenheit a. Das Maaß der Zeit. Lebensgeschichte der Custochio in Padua. b. Das Maaß der Zahl einwohnender Dämonen. Neben der einfachen Verbindung kömmt nicht selten die Mehrzahl vor. Maria Garcia aus Madrileschos in Spanien. Verschiedene Angaben über die Zahl der einwohnenden Dämonen. c. Die Grade der besitzenden Geister. Auch die Geister der Verstorbenen können mit den Lebenden in Verbindung gerathen. III. Die Symptome der Besessenheit in den verschiedenen Systemen. 1) Die Symptome der Besessenheit im mittleren Systeme. a. Veränderungen in der Energie des Bewegungssystemes durch die Besessenheit. Entweder die dämonische Kraft tritt zur menschlichen Kraft hinzu und diese wird erweitert, oder jene Kraft tritt der menschlichen hemmend entgegen. Beispiele für den ersten Fall, für den zweiten Fall, b. Qualitative Veränderungen in den Bewegungssystemen. Umkehr der Grundverhältnisse der Richtungen von Oben nach Unten, durch die Veränderung der Schwerpunkte veranlaßt, deren es wie im natürlichen Erdenlauf auch zwei im organischen Leben und im Gebiete der geistigen Welt gibt. Symptome dieser Umkehrung der Strömungen. Auch an den Verhältnissen von Rechts und Links, von Vorn und Hinten wird eine Veränderung bemerkbar. Vorrang der rechten Seite, der rechten Hand; Bedeutung der Finger. Beispiel solcher Umkehrung. Naturgrund dieser Zustände ein zerrüttetes Nervensystem, dessen sich dämonische Mächte bemeistern. Große Gelenkigkeit und Biegsamkeit des Muskelsystemes bei diesen Zuständen, vom Dämon oft zu tödtlichen Verwundungen mißbraucht. Bericht von der sel. Custochio. c. Das dämonische Fliegen. Gründe, warum die Besessenen mit den Ekstatischen neben den meisten Erscheinungen auch das Flie-

gen gemein haben. Beispiele. Der aufsteigenden Bewegung gesellt sich bisweilen eine absteigende bei. Auch eine horizontale Richtung kömmt vor. Verschiedene Schwingungsbogen. Merkwürdiges Beispiel an dem Augustinerbruder Raphael zu Rimini in der Romagna. 2) Die Besessenheit im untern Vitalsysteme. Die erste Verbindung, die von Willen zu Willen geht, leitet eine noch engere, die von Leben zu Leben reicht, ein. Möglichkeit und Wesen dieser Verbindung. Sie kann am Menschen von Aussen herein oder von Innen heraus geschehen. a. Einwirkung der Besessenheit auf die assimilirenden Organe. Steigerung der Functionen dieser Organe, rücksichtlich der Quantität. Der sogenannte Wolfshunger, in dessen Gefolge unbedingter Gebrauch aller Stoffe zu Nahrungsmittel. Der Freßgier entgegengesetzte Zustände. Affectionen der assimilirenden Organe in ihrer Qualität. Die sogenannte hysterische Kugel. Einfluß der Veränderung dieser Functionen auf die Modalität dieser Verrichtungen, insbesondere über die Veränderung des Speichels. b. Einwirkung der Besessenheit auf die Lungensysteme. Gebundenheit oder übermäßige Steigerung der Functionen der Athmungswerkzeuge. Schwefel, als Ausdruck und Symbol des Dämonischen. Uebelgeruch, als bleibendes Merkmal der Besessenheit. Erregtheit der Sprachorgane. c. Das Ergriffenseyn des Umlaufssystems. Affectionen des Herzens. Tiefer Schlaf welchselnd mit anhaltender Schlaflosigkeit. Steigerung oder Verminderung der thierischen Wärme. Auffallende Unregelmäßigkeiten des Blutumlaufs. Das der Besessenheit eigenthümliche bewegliche Exanthem. Ergriffenheit der Geschlechts-Organe. Die Stigmatisation der Besessenen. 3) Die Besessenheit im höheren Nervensysteme. Die Sünde des Hochmuths, als ein Grund dieser Besessenheit; insbesondere der Hochmuth des Wissens. Gelehrte Monstra. Der Einfall der dämonischen Macht im höheren Nervensysteme. Veränderungen der Sprachorgane. Die Sinnorgane. a. Wirkungen der Besessenheit auf die Sprache. Die Gabe der Sprachen. Verständniß aller Sprachen von den Geistern. Merkwürdige Beispiele von Sprachkenntniß unter den Besessenen. Beobachtungen an dem Mädchen Ranfeing von Nancy. Auch die Gabe des Gesanges und der theatralischen Pantomime fügt sich bisweilen an die Gabe der Sprachen. Der Novize Ferdinand im Kloster Morerola in Spanien. b. Störungen der vernehmenden Sinne. Veränderungen in den

Regionen der sich einbildenden, schauenden und vernehmenden Kräfte. Gestalten, unter denen die dämonische Macht sichtbar wird. Das Schauen der Besessenen durch das dämonische Auge und dadurch Erkennen alles Bösen, das ihnen naht. Merkwürdiger Bericht des Hieronymus von Radochio über die Antonia von St. Gaudenz. Selbst auch die concrete Persönlichkeit des Dämons sind die Besessenen zu erkennen fähig. Störungen anderer Sinne ausser dem des Gesichts. c. Einflüsse auf die geistigen Kräfte. Schwache Erinnerung an jene Störungen der Sinne und Verwirrung der Einbildungskraft. Beispiel an der Gemeinde des heil. Norbert in Premontré. Das geschärfte Schauen in die Ferne doch häufig trüglich. IV. Die Befreiung. Die psychische Krankheit, in deren Gefolge die physische ist, muß zuerst gehoben seyn, um die Lösung von der letzteren zu bewirken. Von der ersteren heilt die Kirche, die andere ist dem Arzte zu überlassen. 1) Das Heilige in der Kirche und das Unheilige in der Besessenheit in ihrem wechselseitigen Verhältniß. a. Die Scheu der Besessenen vor allem Kirchlichen. b. Die Lästerung alles Kirchlichen in der Rückwirkung. Aeußerung gotteslästerlicher Gedanken. Selbst unreife Kinder werden von dem Dämon zum Werke dieser Lästerung mißbraucht. Beispiel. c. Die Polemik der Besessenen. Deren Aehnlichkeit mit der confessionellen Polemik. Vorzügliche Stärke derselben zu der Zeit des herrschenden Sectengeistes. Beispiel aus der Regierungszeit Carls IX in Frankreich. Die calvinische Frau zu Ostroy in Polen. Bericht des Staphylus von einem Mädchen in Meissen. Geschärfter Sinn der Dämonischen für das Heilige. 2) Die Lösung durch die Kirche. a. Die Macht der Heiligen. Vor ihnen, die voll des göttlichen Geistes sind, kann die Macht des Dämons nicht bestehen. Gespräch des heiligen Parthenius mit dem Geiste eines Besessenen. Selbst die Nähe der Heiligen ist oft wirksam. Ja sogar in ferne Weite kann ihr Gebet wirken. Doch bisweilen ist die Austreibung selbst den Heiligen schwierig. Beispiel vom heiligen Norbert. Andere merkwürdige Beispiele von der Macht der Heilgen. b. Macht der Priester durch den Exorcism, die Sacramente und Sacramentalien. Anwendung dieser Mittel seit unfürdenklichen Zeiten. Der Exorcism allein wirksam durch die Macht Christi. Nothwendigkeit eines reinen Wandels, festen Glaubens und hoher Würde bei dem Gebrauche dieser Gewalt. Neben den Beschwörungen ist eines der kräftigsten

Heilmittel die Buße und die Beicht, dann die Eucharistie und das Meßopfer; ferner die Reliquien der Heiligen, endlich das Kreuz. Auch geweihtes Wasser, Oele und die Uebung guter Werke. c. Cautelen bei der Anwendung des Exorcisms. Dem Dämon ist bei allen irdischen Dingen weder ein zu großer Antheil einzuräumen, noch dieser zu gering zu achten. Nothwendigkeit, sich vor Allem von dem wirklichen Besessenseyn zu überzeugen. Vorzüglich zu vermeiden ist die Leichtgläubigkeit an die Aeusserungen der dämonischen Geister. Doch auch auf sich selbst hat der Exorcist wohl zu achten, um dem Dämon keine Blöße zu geben; ferner soll er sich in seinem Werke durch die Reden des bösen Geistes nicht irre machen lassen. Seltsame Art der Befreiung eines Mädchens durch den Ritter Albert Scothart. 3) Die Naturseite der Heilung. a. Die Metamorphosen, Exacerbationen, Intermittenzen und Metastasen des Uebels, besonders in der Nähe des Ausgangs. b. Die Crisen der Krankheit. α. Lebenscrisen. Ausscheidung der krankhaften Materien und bösen Stoffe aus den Besessenen. Verschiedene Ausführungswege. Aussonderung auffallender Gegenstände aus den Besessenen. Merkwürdige Begebenheit den Acten der Versetzung des heil. Vedast nach Beauvais entnommen. β. Geistige Entscheidungen. Die Entfernung des Dämonischen, das sich vorzüglich in der individuellen Geistigkeit des Menschen festgesetzt hat, muß durch eine Einströmung höheren geistigen Lebens geschehen. γ. Crisen in den mittleren Regionen. Die Ausstoßung des Uebels zeigt sich hier in Krämpfen, Zuckungen und Convulsionen. c. Die Gegenprobe für die vollbrachte Heilung. Aeusserlich vernehmliche Zeichen der Ausfahrt. Winde, Blitze, Getöse, Auslöschen der Lichter, zuweilen der Schall eines Glöckchens u. a. m. Zustand der Befreiten im Augenblicke nach der Befreiung. Nachkrankheiten treten bisweilen ein, nur dann nicht, wenn die Besessenheit nur zur Purification des Individuums zugelassen war. Die sel. Custochio. Neuntes Buch. Das Hexen- und Zauberwesen. Uebergänge von der unfreiwilligen Besessenheit zur willkührlichen Anknüpfung mit dem Bösen. Erste Anfänge eines solchen Ueberganges. Peter Bernardi von Areia. Der Mönch und das Weib von Calcia. Zauber und Gegenzauber. Amulette. Die freie Hingabe als Gegensatz äußerer Gebundenheit. I. Erste Ursprünge des dämonischen Zauberwesens. Die Hingabe an das Dämonische im Zauberwesen als Kehrseite der gänzlichen

hingabe des Wesens an das Göttliche. 1) Ursprünge in der Doctrin. a. Der Manichäism als der sociale Grund des Zauberwesens. Annahme einer Substantialität des Bösen — ein dem kirchlichen widersprechendes Grund-Prinzip des Manichäism: Inhalt dieser Lehre. Verhältniß des Inhalts dieser Lehre zur kirchlichen. Modificationen derselben in der Ausbildung verschiedener Secten. Verbreitung dieser Lehre durch das Versprechen von Wunderkräften. Die Meinung von der Wundermacht dieser Kirche spricht sich in Sagen aus. Der Zauberkreis und dessen Bedeutung. Merkwürdige Erzählung Brognoli's aus dem 17ten Jahrhundert von einem Gelehrten aus Italien. Erklärung der Umstände dieser Erzählung aus dem Manichäism. b. Einwirkungen des Judenthums auf das Zauberwesen, Thalmud und Kabbalah. Die natürliche Magie und das Zauberwesen auch im Judenthume bekannt. Die Hoffnung auf den kommenden Erlöser. Bar Chocheba und Rabbathai zewy. Unterdrükkung und Verfolgung der Juden und heftige Reaction von Seite der Unterdrückten. Die Sagen und Erzählungen vom Kindermorde der Juden. Die Geschichte des Knaben Simon von Trient um d. J. 1472. Der Mord an dem Knaben Sebastian Novella von Bergamo. Einwirkung der dämonischen Macht bei diesen Vorgängen. Der Glaube an die Zauberkräfte der Juden. Der Jude Sedechias, der Rabbi Jechiel, der Rabbi Chanina. c. Einflüsse des Zigeunerwesens. Wanderungen der Zigeuner, ihr Charakter. La Bahi, die Kunst aus der Hand wahrzusagen. Was von ihrer Zauberkunst zu halten. 2) Natürliche Disposition für das Hexen- und Zauberwesen. a. Die Zauber- und Hexensüchtigkeit. Die Anlage dazu vorzugsweise im Gangliensysteme wurzelnd: Sonnensucht und Mondsucht. Erstere vorzüglich dem männlichen, letztere dem weiblichen Geschlecht eigen. Vorzugsweise Anknüpfung des Hexenwesens an die Mondsucht. b. Siderische Einwirkungen auf die Naturanlage und epidemische Ausbrüche. Sonne und Mond im Naturglauben des Alterthums als Träger und Quelle des Guten und Bösen. Darauf bezügliche Mythen. Das Christenthum im Kampfe gegen den Naturdienst, endlicher Sieg des Christenthums; dagegen allmählige Entwicklung der Idee von einem Satansreiche in den unteren Volksclassen. c. Das endemische Einwirken nach den irdischen Oertlichkeiten. Das Zauberwesen vorzüglich da, wo das Heidenthum am längsten sich erhalten. Die franzö-

sischen Alpen und Pyrenäen. Das Ländchen Labourt. Das Zauberwesen in Spanien. Die Dauphiné und die benachbarten Länderstriche. Diesen Ländern ist das Uebel von Osten, von Italien her, zugekommen. Inquisition auf Hexenwesen in der Diöcese Como, im Thale Mesolcino. Ausbreitung des Uebels nach Sicilien, Teutschland, Savoyen, die teutsche Schweiz, Oesterreich, Böhmen, Scandinavien u. a. Ländern. Der Orient als der erste Ausstrahlungspunkt des Zauberwesens. d. Krankhafte Steigerung der Anlage von Innen heraus. Die Bürgersfamilie zu Köge im Dänischen. Bericht über die 3 Brüder Jakob, David, Friedrich aus Rheinbischofsheim im Badischen. Diese Anlage kann auch künstlich durch Naturreize hervorgerufen werden. Hieronymus von Piacenza. 3) Das Entgegenkommen und das Entgegengehen des Menschen und des Bösen. a. Das Entgegenkommen der Geister. Abermal die Kobolde. Deren Liste und Schmeicheleien, ihr Anknüpfen mit Mädchen. Vorfälle in Bologna. Die wegen Zauberei in Mitte des vorigen Jahrhunderts zu Salzburg hingerichtete Dienstmagd. Bemerkungen hierüber. b. Die Exercitien der Vorschule. Die Prophetenschule im Gebirge der Dauphiné, den Aufstand in den Cevennen 1688 vorbereitend. Die Verführungsgeschichte der Magdalena Bavent. Allmälige Verbindung mit dem Bösen. Die Hingabe der Freiheit als Vorbedingung der Wirksamkeit dämonischer Kräfte. c. Das Dämonische unter der Larve der Heiligkeit. Franziskanernonne Magdalena vom Kreuze im Elisabethkloster zu Cordova. II. Persönliche Zustände der in das Hexen- und Zauberwesen Verstrickten. Vorläufige allgemeine Uebersicht. Das Eintreten in einen neuen Kreis des Daseyns. Selbstbekenntnisse der Nonne Johanna Fery im Kloster zu den schwarzen Schwestern in der Stadt Bergen im Hennegau. Beurtheilung und Verification der angeführten Thatumstände. 1) Specielle Zustände des organischen Lebens im Hexen- und Zauberwesen. Die Hexensalbe und der Zaubertrank. Innere Anlage, sich in den schlafwachen Zustand zu versetzen, macht dieses Naturmittel entbehrlich. Zustand des Hellschlafs. Der gewöhnliche und der magnetische Schlaf — ihm gegenüber das gewöhnliche und das somnambule Erwachen. a. Das Malzeichen der Hexen und Hexenmänner. Kleine unempfindliche Stellen an der Oberfläche des Körpers. Die Gegenseite der Stigmatisation hier dargestellt. b. Der Sabbath als Orgie und Ge-

lag der Zauberer und Hexen. Befriedigung des Lebenserhaltungstriebes. Die Hexenmahlzeiten und Beschaffenheit der Speisen und Getränke auf dem Hexensabbath. Der Geschlechtstrieb und dessen Befriedigung auf dem Hexensabbath. Die Elben oder bösen Dinger. c. Die Hexenphysionomie und der Hexengestank. 2) Persönliche Zustände des psychischen, mittleren Menschen im Hexen- und Zauberwesen. Die Veränderung des geistigen Schwerpunktes in seiner Aeusserung auf den physischen. a. Die Hexenausfahrt. Franziska Haquart und ihre Tochter Jana. Erzählung des Bischofs von Pampeluna Pr. von Sandoval. Auch Unterwirkungen mögen bei solchen Vorfällen mit eingreifen. Die Frage, ob die Theilnehmer am Sabbath die Ausfahrt körperlich oder geistig vollbringen. Sagen und Erzählungen von solchen Fahrten. Critik dieser Angaben. Resultat die geistige Anwesenheit an dem Orte des Hexensabbaths. Mittel, um diese Verzuckung hervorzubringen. b. Der Sabbath als Hof des zauberischen Heergefolges. Ort und Zeit der Zusammenkunft. Frequenz der Sabbathe. Transformationen. Heerden auf dem Sabbath von Kröten gebildet. Auch das gute Auge kann in jene dämonischen Regionen schauen. Aussagen über die verschiedenen Gestalten des Satans. c. Die Huldigung dem Meister dargebracht und der Reigen um ihn her. Der Huldigungsact. Der Despotism im Reiche des Sabbaths. Der Reigen auf dem Sabbath. Dieser Reigen wird auch von Personen, die das zweite Gesicht haben, gesehen. Das sehnsüchtige Verlangen nach dem Versuche des Sabbaths. 3) Persönliche Zustände des geistigen Menschen im Hexen- und Zauberwesen. Form der Aufnahme in das dämonische Reich. Darbringung der Kinder auf dem Sabbath. Eidliche Versprechen bei der Aufnahme. a. Der Sabbath die Kirche der Eingeweihten. Die dämonischen Opfermahle. Die Sabbathmesse, der Sabbathcultus. b. Der geschlossene Sabbath der Cleriker. Bericht der Nonne Magdalena Bavent. c. Die Liturgie des Sabbaths. III. Atmosphären und Wirkungsweisen im Zustande der Verzauberung. 1) Geistige Rapporte. a. Die Mystagogen des Zauberwesens. Sie sind die Vermittler mit dem wurzelhaft Bösen. Die Priester David, Picard, Boullé. Louis Goffredy von Beauveyer. b. Die geistigen Zaubermittel im Mißbrauch der Sacramente und Sacramentalien. Physische Veränderungen durch den Gebrauch der heiligen Sacramente hervorgerufen. Entgegen-

gesetzt kann der Mißbrauch der Sacramente solche Veränderungen wirken. Die Vorgänge im Kloster Louvois. c. Die geistige Obsession. Versuche zur Einleitung des Zustandes der Bezauberung. Die Schwester Barbe de St. Michael u. a. Die Schwester Anna de la Nativité. Erzählung der Schwester Maria vom heiligen Sacramente. Beleuchtung dieser Erzählung. 2) Psychische Rapporte. a. Die psychischen Symptome der Obsession. Weibliche Klöster als häufige Schauplätze dieser Uebel. Authentischer Bericht abgestattet von Bischöfen und Gelehrten der Sorbonne über den Zustand der Nonnen im Kloster zu Auxonne. Betrachtungen hierüber. Die Schwester du Saint Esprit in Louviers. Gewaltsame Beugung der Obsedirten nach ihren Anfällen. Die Beweglichkeit der Geister in der Obsession. In ganzen Volksmassen zeigen sich solche Symptome. b. Das psychische Contagium in der Obsession. Das Medium der Mittheilung in die Ferne. Vorzüglich wirksam an dem jugendlichen Alter. Die Kinder im schwedischen Elfdale. Die Mittheilung des Uebels zeigt sich auf verschiedene Weisen. Das Uebel, die Layra genannt. Merkwürdige Thatsache der bewußten Uebertragung des Contagiums in der Geschichte der Renate Sänger. Bemerkungen hierüber. c. Uebergänge der Obsession in die Besessenheit durch die dämonischen Epidemien. Die Klosterfrauen von Quercy. Vorgänge im Nonnenkloster Kentorp, im Kloster Werte. Plagen der Brigittinnen bei Xanten. Begebenheit im Waisenhause zu Amsterdam, im Waisenhause zu Hoorn; die Kinder in einer Erziehungsanstalt zu Ryssel. Bemerkungen. 3) Vitale Rapporte. a. Die Dämonisirung des Nahrungstriebes. Erzählung Beckers von einem jungen naschhaften Menschen. α. Die dämonische Verirrung des Nahrungstriebes nach Unten. Befriedigung des Nahrungstriebes aus den unorganischen Reichen. Bericht Gaufrieds, Abtes von Altatuba, über ein Mädchen auf dem Schlosse Lugdunen. Erzählung des Dr. Heer von einem bezauberten neunjährigen Kinde. Vorfall aus der neuern Zeit mit der Maria v. Mörl in Caltern (1832). Beurtheilung dieser Erscheinungen, Zerstörung dieser Versuchungen durch die Kraft des Willens. β. Der Geiz als Vermittler der Rapporte zu den Metallen. Die Gertrud Fischer zu Frankfurt an der Oder. Auch zur Wirksamkeit dieser Versuchungen ist die Hingabe des Willens der Versuchten nöthig. γ. Die Rapporte zu dem Thierreich. Visionen, in denen der

Böse sich in die Thiergestalt kleidet. Das Saugen dieser Thiergestalten. Das Verhältniß zwischen dem Organism und dem Eingeweidewürmern auf eine zauberhafte Weise auf andere Thierclassen ausgedehnt. Bericht aus dem 17. Jahrhundert über Theodor, den Sohn des Pfarrers Döberlein von Berolzheim bei Weissenburg. b. Der Zeugungstrieb und die Blutgier als Anknüpfungspunkte dämonischer Rapporte. α. Der Incubus und der Succubus. Der Alp. Die Dämonisirung des gesteigerten Triebes geht durch die eigene Einstimmung hervor und das Dämonium vermag nichts gegen den festen Entschluß. Diese Einstimmung wird am leichtesten erlangt, wenn das Uebel die Gestalt eines geliebten Gegenstandes annimmt. Beispiel an dem jungen Kaufmanne von Bergamo. Die erfolgte Einstimmung verräth sich durch Vertraulichkeit. Beispiele. Koboldartige Erscheinungen beim Hinzutreten der Vision. Schwere Heilung des Uebels nach erfolgter Einstimmung des Willens, auch ohne solche ist das Uebel oft sehr bösartig. Heilung der Affection. Zweierlei Formen des Uebels. Beispiele. Das Uebel verbreitet sich wohl über eine ganze Gemeine, besonders über Nonnenklöster. Vorgänge im Kloster von Nazareth in Cöln. β. Der Liebeszauber und das Nestelknüpfen. Zwiefache Störung der Ordnung durch Einwirkung auf die leibliche oder auf die geistige Seite. Die Aphrodisiaca und deren Wirkungen. Die symbolischen Philtra. Die 17jährige Tochter eines Kaufmannes in Venedig. Symptome dämonischer Besessenheit und zauberhafte Auswürfe in solchen Fällen. Eine nach innen umgeschlagene Vergiftung durch ein Philtrum an der Maria Elisabetha de Ranfain. Die Meinung des Volkes über den Liebeszauber in einer Volkssage ausgesprochen. Vom Nestelknüpfen. γ. Die dämonische Blutgier; die Kehrseite der Zeugungslust und mit ihr verwandt. Gilles de Laval zugenant de Raiz, Marschall von Frankreich. Andere Beispiele. Marie von Sains. c. Die Palingenesie des dämonisirten Lebens nach Aussen hin. α. Die dämonische Metamorphose. Die Veränderung des allgemeinen Lebens-Gefühles. Die Wolfsmenschen Peter Bourgot und Michael Verdung in Poligni, Diöcese Besançon. Der Währwolf Jean Grenier. Beurtheilung. Die Metamorphose in verschiedenen Thiergestalten. Die Umbildung geschieht nicht in der Leiblichkeit, sondern in der Vision. Ergüsse umgewandelter Reproductionskraft im Leiblichen. β. Das dämonisirte Leben als

Gift- und Gegengiftquelle. Die von dem Uebel Ergriffenen sehen sich bisweilen gedrungen, von der in ihnen entbundenen Naturkraft einen heilsamen Gebrauch zu machen. Entwicklung der Heilungskraft ohne mystische Zuthat. Die Volksärzte. Valentin Greatraks aus Irland. Die durch magische Praxis hervorgerufene heilbringende Wirkung ist nur der Gegensatz der unheilbringenden. Die magische Plastik. γ. Bezüge des zauberhaft aufgeregten Lebens zu den Naturkräften. Der Glaube an den Einfluß des Zauberwesens auf die Atmosphäre. Sonderbarer Prozeß unter König Jakob von Schottland. Das Sturm- und Wettermachen, was davon zu halten. IV. Der Hexenprozeß. Rechtfertigung dieses Ausdrucks. Das Zauberwesen, eine gräuelvolle Irrlehre, als Doctrin betrachtet. 1) Die Vorbedingungen gerichtlicher Untersuchung. a. Historische Begründung des Rechtsverfahrens. — Inquisitionsgerichte. Der Proceß gegen die Tempelherren als Vorbild der meisten nachfolgenden Hexenprozesse. Theilweiser Uebergang der Jurisdiction in die Hände der der Rechtskundigen aus den Händen des Clerus. b. Dreifaches Problem für die Aerzte, Juristen und Theologen. Das Uebel, als eine Seuche betrachtet, ist den Aerzten zu überlassen, wegen der freiwilligen Uebernahme aber tritt eine Verantwortlichkeit ein — die Sphäre der Juristen. Der Wirkungskreis der Kirche und der Theologen. c. Die Hexenproben in der Praxis. Qualification der Zeugen. Die Verschlimmerung des Uebels der Maleficirten gegenüber denen, die die Obsession hervorgerufen. Begebenheiten in Neuengland, Salem, Andover und in der Gegend von Boston um d. J. 1692. Hexenzeichen. Insbesondere die Probe des kalten Wassers. Die Folter. 2) Die Irrthümer, die gute Observanz und die Unmenschlichkeiten der gewöhnlichen Prozedur. a. Die gute und gesicherte Praxis. Beispiel der unbescholtensten Handhabung der Gerechtigkeit im Falle des Del Vaulx in Stablo. b. Die Irrthümer im Verlaufe des gerichtlichen Verfahrens vor der kirchlichen Umkehr. Beurtheilung des obigen Falles. Verbrechen, die in der Vision sich zeigen, gehen nicht nothwendig wirklich concret vor sich. Ein Fall, in welchem man unbehutsam prozedirte; der Prozeß in Arras v. J. 1459. c. Der Hexenprozeß in und nach der Reformationszeit. Der Malleus maleficarum. Säcularisation des Hexenprozesses. Persönliches Theilnehmen der Mächtigen an den Hexenprozessen. Jakob I. von England.

Herenprocesse in England, in Frankreich, in Teutschland. Der Glaube an die Geburt des Antichrists. Magdalena v. Palud im Kloster St. Baume und Luise Capelle. Die Nonnen Franziska Bollinesia, Catharina Fourner und Perona Imberta in einem Brigittiner-Kloster in den Niederlanden. Täuschungen der Exorzisten in dem Glauben an die Ankunft des Antichrists. Mit den obigen verwandte Vorgänge aus der Geschichte von Louviers (1642) in der Normandie. Höchst merkwürdige Begebenheit in Loudun an der Gränze der Provinzen Touraine, Poitou und Anjou. Zahl der Herenprozesse in England. Herenprozesse in Teutschland in und nach dem 30jährigen Kriege. Der Jesuite Spee macht auf die Gräuel dieser Prozesse zuerst aufmerksam, nach ihm der Protestant D. J. M. Meyfart, Diretor des Gymnasiums in Coburg. Aufhören der Herenprozesse. 3) Verhältniß der Kirche zu dem Unfug des Herenprozesses.

Wer staunt nicht mit Recht über den unendlichen Reichthum sowohl der in die Mystik mit aufgenommenen Anschauungen, also über den andern der, um die Anschauungen zu bestätigen, in Anwendung gebrachten Beispiele aus der Geschichte und der Legende! — Daß aber das von ihm also Behandelte Aufsehen durch das langher Ungewohnte an der Sache in nicht geringem Grade erwecken werde, dessen ist sich der Verfasser selbst völlig bewußt. Dieses Bewußtsein spricht er in der Vorrede zum zweiten Bande also aus: Wie es den Spaniern zu Muth gewesen, als sie jenseits des Weltmeeres, dessen viele Jahrtausende hinhaltende Hemmniß sie zuerst zu durchbrechen gewagt, eine neue Welt gefunden, wo von anders geformten Bergeszügen namenlose Wasser niedergingen; ein fremdes Rauschen aus den Wäldern sie begrüßte, andere Blumen sie anlachten, andere Vögel, andere Thiere neugierig zu ihnen auf- und niedersahen, und ein anderes Geschlecht der Menschen in unverständlichen Tönen sie willkommen hieß; so ungefähr mag es auch dem größern Theil derjenigen ergehen, die einen Blick in die Wunderwelt hinüberwerfen, die sich ihnen hier eröffnet, und deren Dasein und Verständniß ihnen durch eigene Schuld, in langer hartnäckiger Läugnung und Verläugnung, ganz abhanden gekommen

Wer möchte in Abrede stellen, daß dieß wirklich der Fall ist? —

Unbehindert jedoch durch solche Befremdung gibt der Verf. sich der Hoffnung hin, solche überraschende Erscheinungen, solche wichtige, furchtbare und inhaltsschwere Thatsachen, solche merkwürdige und folgenreiche Begegnisse werden den freiesten Blick in das Innerste der Seele, wie der Leiblichkeit eröffnen, und indem sie ihre Tiefen bis ins Verborgenste aufdecken, die eigentliche Metaphysiologie und Metapsychologie begründen können [1]).

Aber nicht etwa blos der christlichen Sache selbst abgewandte Männer glaubt der Verf. nicht für sich zu haben, sondern auch Andere und Bessere sieht er nicht auf seiner Seite Indem er in der Vorrede I hiefür die Ursache anzugeben sucht, sagt er: Ich wollte eine Sache wieder zur Sprache bringen, die man seit geraumer Zeit selbst in der katholischen Welt auf sich hat beruhen lassen, weil das wegwerfende Gerede von der Gegenseite, selbst auf die Einsichtigere nicht ohne Wirkung geblieben. Viele haben damit angefangen auch ihrerseits scheu vor ihr, wie vor etwas Gespenstischem, zurückzutreten, und die Erscheinung so lange von sich abzuhalten, bis sie durch langes Ignoriren ihnen zuletzt gar verkommen, und unreine schimpfliche Unwissenheit das frühere geflissentliche Uebersehen schwer gestraft. Nun ist ein solches furchtsames feiges Abwenden, von irgend einer andringenden Idee, an sich schmählich und unverzeihlich; und vollends gar, wenn sie wie diese, so tief in das ganze Wesen des Glaubens, zu dem man sich bekennt, und in dessen Macht man täglich am Altare mystische Handlungen übt, und mystische Wirkungen vollbringt, verschlungen ist, und eine seiner Grundvesten bildet. Gebt die Mystik auf, und die Heiligen schwinden euch dahin; die Wolke von Zeugen, die ihre wunderbaren Wirkungen bezeugt, zieht wie ein Rauch davon, alle Wahrheit

---

1) Vorrede zum II. Bande. S. III IV.

in der kirchlichen Tradition untergrabend; aller historisch gesicherte Grund ist euch dann unter den Füßen weggezogen; und wie ihr eitel Fabelwerk täglich in eurem Brevier gebetet, so habt ihr dergleichen auch verkündet; und ihr müßt, wollt ihr wieder zur Consequenz und Wahrheit kommen, thun wie die Andern thun, und euch in die Verneinung setzen, euch zu Priestern des verneinenden Geistes promoviren. Darum habe ich denn geglaubt, es sei an der Zeit, dies Buch zu schreiben, und in ihm die Sache einmal in ihrem ganzen Umfang zu behandeln und darzustellen. Prinzipien waren längst festgesetzt; das Christenthum hatte sie gegeben; Thatsachen in erstaunlicher Menge waren in allen Zeiten, in allen Sprachen und in allen Ländern aufgeschrieben, und sie hatten in den allerverschiedensten Naturen sich entwickelt. Waren jene Prinzipien nun wirklich begründet, und enthielten diese Thatsachen Wahrheit; dann mußten beide in einem inneren lebendigen Zusammenhange stehen, und in der Anschauung sich nun nahe gebracht, und dem Zuge dieses Lebens hingegeben, sich zu einem wohl geschlossenen, in sich abgerundeten Organism zusammenfügen; in dem nicht blos die Thatsachen die Prinzipien und hinwiederum, sondern auch eine Thatsache die andere, ein Prinzip das andere sicherte und gewährte, und alle zu einer unwiderstehlichen Evidenz sich einigten und verbanden. Das habe ich nun versucht, und es hat sich so gefügt; wie sich in diesem Theile schon andeutet, und im Verfolge weiter sich ausweisen wird. Die Thatsachen sind nicht blos gerechtfertigt; es zeigt sich auch, daß sie so hervortreten mußten; und daß ihr Nichterscheinen naturwidrig gewesen seyn würde. Sie schließen sich alle gedränge zusammen, gegenseitig sich ergänzend; sie bilden in dieser Fügung bestimmt und stetig fortschreitende Gliederung, die selber wieder in einem ähnlichen articulirten Bezuge zu einander stehen; eines fordert das andere, und wenn alle sich zuletzt gefunden, schließen sie sich um ihre Gründe, und die zuletzt um einen innersten tiefsten Grund zusammen: so

daß das Ganze, sich seiner selbst erwehrend, jedem Angriffe durch die ihm einwohnende lebendige Wahrheit troß zu bieten weiß. Damit ist dem dummen, frechen, brutalen Abläugnen der Thatsachen für allezeit ein Ende gemacht; man wird sich dazu entschließen müssen, ihre Wahrhaftigkeit zuzugeben: denn auf dem Wege des Regirens ist fortan nimmermehr weiter zu kommen. Mit den Prinzipien ists freilich ein anderes; weil diese, wie alles Prinzipienhafte, im höheren Glauben ruhen, kann der Streit nimmermehr ausgehen, da selbst das Christenthum sich ihm nicht entziehen mag. Mit der Sicherung des Factischen erscheint aber dann auch die Ueberzeugung der Früheren, wie der Glaube der Einfältigen, vollkommen gerechtfertigt; und während sich nun ergiebt, daß jene Ueberzeugung keineswegs auf Täuschung, absichtlicher oder verschuldeter, sich gründet, und dieser Glaube keineswegs so köhlerhaft ist, als der Dünkel der Neueren sich eingebildet; möchte sich auch die lange Verborgenheit dieser ganzen Wunderwelt als eine providentielle Verhüllung erklären, um sie dem Begaffen einer leeren, seichten Zeit zu entziehen. Wenn also jetzt, wo die Flachheit und Seichtigkeit ausscheidend, sich ihren eigenen Kreis gebildet, und dadurch die Zeiten in der Verruchtheit zwar verwegener, aber gegen die Lichtseite hin doch auch tiefer und eindringender und verstehender geworden, sich practisch wieder zu enthüllen beginnt; dann sollte ich denken, es möge auch dies mein Werk den Fügungen dieser Providenz nicht entgegen seyn, und müsse, den Himmel öffnend, während die Hölle ihren Schlund aufgethan, eine wohlthätige Wirkung zur Befestigung der Schwankenden, Ungewissen, Zagenden und Zweifelnden üben. Wenigstens ist es dieß gewesen, was mich, sehr gegen alle meine Absichten und Vorsätze, erst zu öffentlichen Vorlesungen über die Mystik, und dann zur weiteren Ausarbeitung derselben bestimmt.

Eben so sucht sich der Verfasser in Absicht auf die Wirklichkeit der erzählten Thatsachen in der Vorrede zum

zweiten Bande gegen Einwürfe zu rechtfertigen. Hier heißt es: „Denn weil die meisten Wahrheiten, die hier ausgelegt sind, und die größte Zahl der Thatsachen, die diese Wahrheiten in sich beschließen, sind erstens durch Zeugen ohne Zahl in allen wesentlichen Umständen bekräftigt. Diese Zeugen sind durch achtzehn Jahrhunderte und so viele in ihnen befaßte Menschenalter vertheilt; sie sind über die ganze bewohnte Erde ausgebreitet, und aus den verschiedensten Völkern ausgegangen; und obgleich sie, also durch Zeit und Raum voneinander geschieden, häufig in keinem Verkehre miteinander gestanden, ist doch, indem sie nur unbefangen aufmerksamer Anschauung sich hingegeben, ihr Zeugniß gänzlich übereinstimmend ausgefallen; und bei jedem neuen Falle oft absichtlich revidirt, ist es immer wieder auf dasselbe Ergebniß hinausgegangen. Diese Zeugen sind ferner die unverwerflichsten gewesen, die irgend ausgefunden werden mochten. Wenn dem geistlichen Stande angehörig, mußten sie sich schon durch die Pflichten dieses Standes zur Wahrhaftigkeit und Gewissenhaftigkeit verbunden fühlen; die allenfallsigen Vorurtheile, die man bei diesem Stande vorauszusetzen pflegt, haben dann ihre Berichtigung durch die Laien gefunden, die mit ihnen gleichfalls zum Zeugnisse zugelassen wurden; und wenn bei der durchgängigen Frömmigkeit und Religiosität der also Zugelassenen, doch noch etwa da ein Verdacht leicht täuschbarer Befangenheit zurückgeblieben, hat man auch Widersacher und Läugner des Wunderbaren nicht ausgeschlossen: überzeugt, daß auch sie zuletzt nothgedrungen, der Wahrheit die Ehre zu geben, sich veranlaßt finden würden. Alle haben das Zeugniß, das sie abgelegt, in allen wichtigen Fällen, mit ihrem Eid erhärtet: eine Form der Betheurung, die bei Solchen, die lieber den Tod hingenommen, als wissentlich eine Unwahrheit auszusprechen, ihrer Glaubwürdigkeit wenig hinzufügt; bei den Widerstrebenden aber allerdings die allenfalls mangelhafte Ueberzeugungskraft ihres Zeugnisses ergänzen kann. Sie haben weiter auch in der günstigsten

Lage sich befunden, um gehörig zuzuschauen, und dann ein richtig Zeugniß abzulegen. Es sind nämlich etwa ganze Gemeinen gewesen, die bei irgend einer gottesdienstlichen Handlung vereinigt, Augenzeugen einer wundersamen Erscheinung geworden; und diese von so vielen Menschen, aus so vielen Gesichtspunkten gesehen, hat sich dann nothwendig in allen ihren verschiedenen Seiten herausgestellt; die nun alle insgesammt zu einem vollständigen Bilde in der Gesammtbeobachtung sich einigen. Oder es waren Genossenschaften, denen die Beobachteten angehört, unter deren Augen sie oft von Jugend auf gewandelt; die ihnen auf jedem Schritte und Tritte zu folgen die Gelegenheit gehabt; vor deren spähenden Augen sie kaum irgend ein Geheimniß, viel weniger einen Trug verbergen mochten; und bei denen, in gar manchen Fällen, nicht blos wohlwollende Gesinnungen zur Aufmerksamkeit angetrieben; sondern oft genug eine geraume Zeit hindurch schwer zu bedeutende Zweifelsucht, ja bisweilen gehässige Leidenschaft aller Art, den mißtrauischen Blick geschärft. Wieder finden wir unter den Zeugen Solche, die aus der Mitte dieser Corporationen oder auch von anderwärts her, in einem besonders vertraulichen Verhältnisse zu den Betheiligten gestanden; und dadurch noch nähere Veranlassung hatten, ihr ganzes Innere zu durchschauen. Wir begegnen ferner Aerzten, die schon durch ihren Beruf und die Erfahrungen, die sie in ihm gemacht, gewitzigt, und in der Regel keineswegs nach dieser Seite überhängend, nicht leicht künstlichen Täuschungen unterliegen. Wir sehen endlich in diesem Kreise die Oberen und Vorgesetzten, vor Allem aber ihre Beichtväter und Gewissensräthe; vor denen ihr ganzes Herz und ihre Seele offen liegt; und die unter Umständen in dasselbe schauen, wo jede geflissentliche Täuschung zum Sacrilegium würde; jede Selbstbethörung aber, durch die nachtheiligsten Folgen im Leben des geführten, sich rächen und verrathen würde. So ist also der Thatbestand in diesen Sachen, durch den strengsten und gründlichsten Zeugenbeweis,

der in menschlichen Angelegenheiten irgend gefordert, und mit menschlichen Kräften geleistet werden kann, hergestellt; ihn nicht anerkennen, und das durch ihn Ausgemittelte als Trug und Täuschung verwerfen, heißt die Wahrheit selbst aufgeben; und aller Möglichkeit, sie auszufinden und zu bewähren, völlig entsagen. Läugnet mir, was die Betheurung der Besten und Glaubwürdigsten in allen Zeitaltern wiederholt festgestellt; und ich läugne Euch die ganze Weltgeschichte, — die auf keinem besseren Zeugniß, sondern einem viel schlechteren ruht, dem der durch Interessen bestochenen Leidenschaften nämlich, — vom Anfang bis zum Ende ab; ja selbst, was ihr mit eigenen Augen davon gesehen zu haben, betheuert, gilt mir nichts; weil, wer Treue und Glauben nicht an Andern ehrt, gleiche Ehrung auch nicht für sich selber in Anspruch nehmen kann. Aber noch mehr: diese Thatsachen kommen zweitens nicht etwa vereinzelt und abgerissen zum Vorschein; sondern wie jede für sich und alle insgesammt aus einer und derselben Persönlichkeit hervorgegangen, und wie sie miteinander gruppenweise eben ein ganzes besonderes Leben in seiner Aeußerung zusammensetzen; so liegen sie uns auch in durchgängig ausführlichen Beschreibungen dieses Lebens vor Augen. Neben dem also, daß uns, mit oder ohne den Vorsatz des Biographen, ein mehr oder weniger klarer, anschaulicher und eindringlicher Blick in die Naturanlage und das Wesen des Dargestellten geöffnet ist; überschauen wir zugleich die ganze Folge wundersamer Erscheinungen, die unter höherer Führung, durch die Einwirkung der Gnade, aus diesem Naturell hervorgegangen, und der Zusammenhang jener Aeußerungen mit diesen Anlagen liegt deutlich vor unsern Augen. Es sind uns also Vergleichungspunkte von Anlagen zu Anlagen, Thatsachen zu Thatsachen, und Anlagen zu Thatsachen in hinreichender Menge gegeben, um ein sicheres Urtheil zu begründen; und es wird nur eines einigermaßen geschärften Tactes bedürfen, um sich zu überzeugen, ob uns im vorliegenden Falle Wahr-

Uebrigen gar nicht zu gedenken? Allein es möchte als unbescheiden erscheinen, da, wo so Vieles schon gethan und geleistet ist, noch Mehreres zu verlangen. Denn wenn es vielleicht wenige Gebiete des Wissens gibt, in welche Görres durch seine Mystik nicht vielfach belehrend und erregend eingegriffen; so würde allein schon neben dem, was er vorzugsweise behandelt, also neben der Mystik, noch die Naturwissenschaft im Allgemeinen, sodann im Besondern Anthropologie, Psychologie, ferner die Religionsphilosophie, so wie die Häresiologie eine nicht geringe Ausbeute bei ihm finden können. Bei dem so dargebotenen Reichthume des Inhaltes wird vielleicht Mancher das ihm weniger Zusagende, wie etwa das Bd. III. S. 263—273 über den Wehrwolf Vorgebrachte, gerne nachsehen; abgesehen davon, daß man dem Verfasser großes Unrecht anthut, wenn man das, was er als wirkliche Geschichte gibt, von dem nicht unterscheidet, was er als bloße Sage behandelt, ein Unterschied, den er selbst sehr klar und deutlich hervorgehoben hat. Dazu kommt in der Regel noch die äußerst geniale Deutung der Sage, wie in dem eben angeführten Beispiele vom Wehrwolf in Absicht auf die Verthierung des Menschen.

Bei dem schon angedeuteten großen Reichthume des Inhaltes würde es auffallen, wenn wir unsrerseits dem Verfasser noch Nachträge liefern wollten, wie etwa zu Bd. II. S. 95—101 eine von Gregor dem Großen selbst (homil. XV. super Evangel.) erzählte liebliche Geschichte vom heil. Servulus (23. December). Allein nicht können wir umhin, auf Etwas die Aufmerksamkeit des Verfassers zu lenken, weil mit der betreffenden Thatsache auch ein Räsonnement über dieselbe in gewiß merkwürdiger Weise gegeben ist. Wir meinen eine Stelle bei **Hepidan.** in Vita beat. virg. **Wiboradae** bei **Eckehard** in **Goldast's** Scriptores rerum Alemanicarum Tom. I. P. II. Nachdem **Hepidan** im Leben der seligen **Wiborad** eine Vision von der letztern namhaft

gemacht, in welcher sie den heil. Gallus gesehen, fährt er Kap. 21. über diese Erscheinung also zu sprechen fort:

„Viele verwundern sich über solche Erscheinungen, und können nicht begreifen, wie man, noch mit dem Körper von Staub bekleidet, dennoch mit Geistern in Berührnng kommen könne. Aber diese Fleischlichen sind noch nach dem Fleische gesinnt, und wissen nicht, wie die Geistvollen, solches zu beurtheilen. Diesen aber geben sich jene, welche nicht mehr im Fleische, sondern nur noch im Geiste sind, zu erkennen. Das Wie jedoch erklärt kein Sterblicher. Das aber ist gewiß, daß wir das Körperliche nur mit dem körperlichen, daß Geistige aber nur mit dem geistigem Auge sehen. Es ist eine geistige Natur in uns, in welcher Abbildungen von körperlichen Dingen gebildet werden. Diese werden hervorgebracht, wenn wir einen vorliegenden Gegenstand ansehen, der sich dann sogleich im Geiste abbildet, und durch das Gedächtniß aufbewahrt wird. Diese Abbildungen in der Seele werden auch von abwesenden Gegenständen verursacht, die wir ehemals kannten, oder, wenn wir sie niemals kannten, doch wenigstens von ihrem Dasein überzeugt waren. Bisweilen geschieht es auch, daß uns der Geist ergreift, entfernt und abgekehrt von allen Sinnen des Körpers; wo wir uns dann mit den bloßen Bildern der Körper in einer geistigen Anschauung beschäftigen. Diese geistige Natur nun, in welcher nicht die Körper, sondern ihre Abbildungen erscheinen und ausgedrückt werden, hat Anschauungen niederer Ordnung, als jenes Licht des Gemüthes und Verstandes, welches selbst das schaut, was weder Körper ist, noch körperliche Form oder Aehnlichkeit hat: Zum Beispiel, Liebe, Freude, Friede, Langmuth, Wohlthätigkeit, Güte, Geduld, Glaube, wodurch man sich Gotte nähert und Gott selbst sieht. Obschon es also in einer und ebenderselben Seele verschiedene Anschauungen gibt, die körperlichen durch den Körper, die geistigen durch den Geist — und jene des Verstandes, die man durch das Gemüth erhält, so haben doch alle ihre Ordnung, und eine ist vortrefflicher als

heit der Lüge geboten wird; indem sich die Wahrheit, durch die vollkommene Harmonie aller dieser Momente in rein gestimmten Verhältnissen leicht zu erkennen gibt; die Lüge sich aber durch die Verstimmung und den inneren Widerspruch eben so leicht verräth. Auch hier können alle ächten und rechten authentischen Lebensbeschreibungen der Heiligen die strengste Probe bestehen; was dann abermal die Wahrheit der Thatsachen gewährt; um so mehr, da wieder ein Leben dem andern den gleichen Dienst erweist; und sie sich somit alle untereinander gegenseitig zu befestigen dienen. Endlich wird eine dritte Gewähr in der Weise gefunden werden, wie wir die Erscheinungen hier dargestellt und geordnet haben. Diese Weise ist nämlich nicht eigentlich schlecht und einfach hin, die dem Gegenstande am meisten entsprechende; wohl aber die, welche die gegenwärtige Zeit allein verträgt: eine wissenschaftliche, über den creatürlichen, natürlichen und irdischen Grund in seinen verschiedenen Gliederungen erbaut. Solcher Methode folgend, haben wir der ganzen reichen sich uns bietenden Fülle, sie als die Ergebniß einer durch höhere übernatürliche Einwirkung gesteigerten Naturordnung betrachtend, diese Ordnung selbst zur Unterlage gegeben; und indem wir die Gesetzlichkeit der einen zum Ausgangspunkte für die höhere Freiheiten der andern gemacht, und nun die Thatsachen ablösend von den besondern Persönlichkeiten, in denen sie sich gezeigt, sie an den neuen allgemeinen Lebensgrund geknüpft; sind sie eben dadurch in einen ganz anderen großen, sie alle umfassenden Zusammenhang gekommen, der der Prüfung neuerdings reichliche Anhaltpunkte bietet; und das allenfalls noch ungewiß schwankende Urtheil vollends befestigen muß. Es ist nämlich ohne weite Auseinandersetzung für sich selbst einleuchtend: daß alle die Zeugen, die in den früheren Jahrhunderten ihre Zeugnisse in dieser Sache niedergelegt, von einer solchen inneren, organisch lebendigen Verkettung der Erscheinungen, und dem Gesetze ihrer Assoziation, keine Ahnung gehabt; weil dergleichen nur als das Resultat späterer wissenschaft-

lichen Forschungen und Anschauungen, durch alle Gebiete des menschlichen Wissens hindurchgetrieben, möglich geworden; früher mithin nur etwa auf divinatorischem, selbst also wieder mystischem Wege gewußt werden konnte. Haben sie also aus dem Ihrigen und nicht aus der Wahrheit gezeugt; sind sie ihrer Phantasie und ihren Einbildungen gefolgt; haben sie sich durch grobe oder feine Täuschungen berücken lassen; oder gar selbst aus irgend einer sträflichen oder auch bornirt frommen Absicht geflissentlich getäuscht: dann wird sich jetzt, wo die Richtschnur des Urtheils zu Tage liegt, der Trug nicht ferner mehr verbergen können; die Thatsachen werden gegeneinander schreien; die Prinzipien, mit denen sie sich einigen sollen, werden sie ausstoßen und ihre Falschheit Lügen strafen; und in der inneren Disharmonie aller Theile wird das Truggebilde leicht zerfließen. Haben sie aber recht gesehen, in Einfalt und naiver Hingebung nur dem Augenscheine folgend, und sich streng an die Wahrheit haltend: dann wird es gar nichts verschlagen, daß sie den inneren Zusammenhang nicht gewußt, auf den ihnen gar wenig angekommen; er hat sich ohne ihr Zuthun von selbst herzugefunden, und wird sich in der allgemeinen Harmonie, dem Einklange der gemachten Erfahrungen, und der gesetzlichen Folge des ganzen Verlaufes leicht ermitteln lassen."

Wir haben es dem gelehrten und gewandten Verfasser selbst überlassen, sich in Absicht auf das Kritische seines Werkes zu vertheidigen, und wünschen unsrerseits nur, es möchte ihm gefallen haben, die speculative Mystik mehr zu bedenken, denn nach der an Dionysius Areopagita I. Bd. S. 221 ff. bewiesenen Meisterschaft in Auffassung und Darstellung würden wir höchst Bedeutendes zu erwarten gehabt haben. So aber sind große Mystiker, Scotus Erigena und den heil. Bernhard allein ausgenommen, oft nur mit Wenigem berührt. Welches Feld würde ihm allein schon durch Richard und Hugo von S. Victor, durch Bonaventura und Gerson eröffnet worden sein, der noch

Uebrigen gar nicht zu gedenken? Allein es müßte als unbescheiden erscheinen, da, wo so Vieles schon gethan und geleistet ist, noch Mehreres zu verlangen. Denn wenn es vielleicht wenige Gebiete des Wissens gibt, in welche Görres durch seine Mystik nicht vielfach belehrend und erregend eingegriffen; so würde allein schon neben dem, was er vorzugsweise behandelt, also neben der Mystik, noch die Naturwissenschaft im Allgemeinen, sodann im Besondern Anthropologie, Psychologie, ferner die Religionsphilosophie, so wie die Häresiologie eine nicht geringe Ausbeute bei ihm finden können. Bei dem so dargebotenen Reichthume des Inhaltes wird vielleicht Mancher das ihm weniger Zusagende, wie etwa das Bd. III. S. 263—273 über den Wehrwolf Vorgebrachte, gerne nachsehen; abgesehen davon, daß man dem Verfasser großes Unrecht anthut, wenn man das, was er als wirkliche Geschichte gibt, von dem nicht unterscheidet, was er als bloße Sage behandelt, ein Unterschied, den er selbst sehr klar und deutlich hervorgehoben hat. Dazu kommt in der Regel noch die äußerst geniale Deutung der Sage, wie in dem eben angeführten Beispiele vom Wehrwolf in Absicht auf die Verthierung des Menschen.

Bei dem schon angedeuteten großen Reichthume des Inhaltes würde es auffallen, wenn wir unsrerseits dem Verfasser noch Nachträge liefern wollten, wie etwa zu Bd. II. S. 95—101 eine von Gregor dem Großen selbst (homil. XV. super Evangel.) erzählte liebliche Geschichte vom heil. Servulus (23. December). Allein nicht können wir umhin, auf Etwas die Aufmerksamkeit des Verfassers zu lenken, weil mit der betreffenden Thatsache auch ein Räsonnement über dieselbe in gewiß merkwürdiger Weise gegeben ist. Wir meinen eine Stelle bei **Hepidan.** in Vita beat. virg. Wiboradae bei Eckehard in Goldast's Scriptores rerum Alemanicarum Tom. I. P. II. Nachdem Hepidan im Leben der seligen Wiborad eine Vision von der letztern namhaft

gemacht, in welcher sie den heil. Gallus gesehen, fährt er Kap. 21. über diese Erscheinung also zu sprechen fort:

„Viele verwundern sich über solche Erscheinungen, und können nicht begreifen, wie man, noch mit dem Körper von Staub bekleidet, dennoch mit Geistern in Berührung kommen könne. Aber diese Fleischlichen sind noch nach dem Fleische gesinnt, und wissen nicht, wie die Geistvollen, solches zu beurtheilen. Diesen aber geben sich jene, welche nicht mehr im Fleische, sondern nur noch im Geiste sind, zu erkennen. Das Wie jedoch erklärt kein Sterblicher. Das aber ist gewiß, daß wir das Körperliche nur mit dem körperlichen, daß Geistige aber nur mit dem geistigem Auge sehen. Es ist eine geistige Natur in uns, in welcher Abbildungen von körperlichen Dingen gebildet werden. Diese werden hervorgebracht, wenn wir einen vorliegenden Gegenstand ansehen, der sich dann sogleich im Geiste abbildet, und durch das Gedächtniß aufbewahrt wird. Diese Abbildungen in der Seele werden auch von abwesenden Gegenständen verursacht, die wir ehemals kannten, oder, wenn wir sie niemals kannten, doch wenigstens von ihrem Dasein überzeugt waren. Bisweilen geschieht es auch, daß uns der Geist ergreift, entfernt und abgekehrt von allen Sinnen des Körpers; wo wir uns dann mit den bloßen Bildern der Körper in einer geistigen Anschauung beschäftigen. Diese geistige Natur nun, in welcher nicht die Körper, sondern ihre Abbildungen erscheinen und ausgedrückt werden, hat Anschauungen niederer Ordnung, als jenes Licht des Gemüthes und Verstandes, welches selbst das schaut, was weder Körper ist, noch körperliche Form oder Aehnlichkeit hat: Zum Beispiel, Liebe, Freude, Friede, Langmuth, Wohlthätigkeit, Güte, Geduld, Glaube, wodurch man sich Gotte nähert und Gott selbst sieht. Obschon es also in einer und ebenderselben Seele verschiedene Anschauungen gibt, die körperlichen durch den Körper, die geistigen durch den Geist — und jene des Verstandes, die man durch das Gemüth erhält, so haben doch alle ihre Ordnung, und eine ist vortrefflicher als

die andere! Nun ist die geistige Anschauung weit erhabner, als die körperliche, und jene des Verstandes-Vermögens übertrifft hinwieder die geistige. Die körperliche geht aber nicht vor, und hat nicht Statt, ohne zugleich die geistige zu verursachen; denn sobald der Sinn des Körpers — das leibliche Auge — auf einen Körper stößt, geschieht auch so etwas im Geiste; nicht zwar ganz Dasselbe, oder Nämliche, doch etwas Aehnliches. Geschähe dieses nicht, so wäre jenes kein Sinn, wodurch man die äußern Gegenstände, in ihren Abbildungen in die Seele aufnähme. Denn nicht der Körper fühlt, sondern die Seele durch den Körper, dessen sie sich gleich eines Botens bedient, um das in sich auszudrücken, was sich von Außen ankündigte. Dieß wird aber vom Körper so lange nicht unterschieden, bis das körperliche Gefühl seiner selbst aufhört, damit dann das, was durch den Körper gesehen wurde, im Geiste sich weiter, unabhängig von dem Gesehenen, ausdrückt. Wenn wir mit den körperlichen Augen etwas sehen, so wird sogleich ein Bild in der Seele geformt; dieses Bild können wir aber von dem Gesehenen erst dann klar unterscheiden, wenn wir das äußere Auge schließen, und das Gesehene in der Seele schauen. Die geistige Anschauung kann aber ohne die körperliche entstehen, wenn die Aehnlichkeiten, in den Abbildungen der Körper, uns im Geiste erscheinen, oder wenn wir solche nach Willkühr erdichten. Von diesen unterscheiden wir alles Körperliche, das wir sehen, so zwar, daß wir nicht zweifeln, daß Letzteres Körper, Ersteres aber Bilder von Körpern sind. Aus diesem Grunde muß die geistige Anschauung von jener des Verstandes-Vermögens unterschieden und beurtheilt werden. So sah Petrus, von den Sinnen des Körpers abgezogen, jenes Geschirr, und hörte im Geiste jene Worte: Tödte und iß, und heiße das nicht gemein, was Gott gereinigt hat. Nachdem er aber wieder zu seinem Sinne zurückgekommen war, sah er das, was er gesehen und gehört zu haben sich erinnerte, nachdenkend in seinem Geiste. Alles dieses war nicht körperlich, sondern Abbildungen der Körper,

sey es, daß er sie schon zuerst, in der Entfernung von dem Sinne sah, oder daß er sich solcher hernach erinnerte, und sie dachte. Sein hieraus entstandenes Nachdenken und Forschen über den Sinn und die Bedeutung dieser Erscheinung, war eine Handlung des Gemüths, obschon er den Sinn nicht fand, bis die Boten von Kornelius ihm gemeldet wurden. Nach dieser körperlichen Anschauung aber, und nachdem der heil. Geist in eben dem Geiste sagte: Stehe auf und gehe mit ihm! in welchem jene Erscheinung die Worte niedergelegt, und eingedrückt hatte: so ward das Gemüth von Gott erleuchtet, und es begriff die Bedeutung aller vorhergehenden Zeichen. Er verstand diese aber durch die geistige Anschauung, und bedurfte der niedern nicht. Durch die Verstandesanschauungen wird der Mensch nicht betrogen; denn, entweder versteht er, und es ist wahr, oder, wenn es nicht wahr ist, so versteht er nicht. Die Seele wird nicht durch die Schuld der Dinge, die in ihr abgebidet werden, getäuscht, sondern durch eigne Willkühr, weil sie ohne Beurtheilung die Abbildung für das Abgebildete hält. Sie wird also in der körperlichen Anschauung betrogen, wenn sie die Erscheinungen an den Körpern auf die Körper selbst überträgt; wie die Schiffenden die unbewegliche Erde bewegt glauben, und die, welche den Himmel ansehen, die sich bewegenden Sterne für stille stehend halten. In der geistigen Anschauung, oder in der Ansicht der Abbildungen der Körper im Geiste, wird die Seele betrogen, wenn sie das, was sie sieht, für den Körper, oder, was dasselbe ist, wenn sie ihre eigene Dichtung für Wirklichkeit hält. Durch körperliche Anschauung sah Moses auf Sinai, und Johannes auf Pathmos; aber durch die geistige Anschauung, durch die dritte oder in der Dritten, werden wir mit dem Apostel sehen, wenn wir Gott ohne alles Räthsel schauen werden, wie er ist."

Nunmehr mag es an der Zeit sein, diejenige Fassung der Mystik bei Görres namhaft zu machen, durch welche sie von andern Fassungen sich unterscheidet, dadurch aber den Character

des Christlichen rechtfertiget. Es kann hier natürlich nicht mehr die Rede von dem sein, was Görres in die Mystik, die er von ihrer Naturseite aus beschreibt, Alles aufnimmt, ihren Umfang erweiternd, sondern von dem, was an der Mystik das Mystische im christlichen Sinne ist. Wir meinen hier die wahre Mystik im Gegensatz zur falschen. Das Falsche der unwahren Mystik ist aber das Pantheistische an oder in derselben, womit wir uns später und namentlich bei Eckart näher bekannt machen werden.

Schon in seiner Einleitung zu den Schriften des Suso bemerkt Görres S. LXXV, daß durch die mystische Union sich in keiner Weise die Seele in Gott transsubstanziire, sondern nur transformire, daß nicht das Wesen, sondern nur die Erregung gewandelt werde, und Gottes Gleichniß annehme, und daß diese Transformation ihre Grenzen habe. Auf was aber diese Transformation sich beziehe, wird auf der vorhergehenden Seite klar, nämlich auf den Willen. Die freie Seele wird mit Gott als dem höchsten Gute nur verbunden, nicht mit ihm identificirt. Durch den höchsten Freiheitsact hat der Wille, das Nichts des Eigenwillens durchschauend, die Aufgebung dieses Eigenwillens in den Willen des Geliebten gewollt, und wollend sie vollzogen. Wenn daher von einem Aufgehen des menschlichen Willens in den göttlichen die Rede ist, ist dieses Aufgehen nicht das Aufgehoben- oder Vernichtetwerden des freien Willens, sondern nur die vom Christenthum gewollte Unterordnung des Willens unter den göttlichen Willen als das Gesetz des Handelns. Umgekehrt nimmt es die falsche Mystik, welche, wie wir später sehen werden, alles Freie im Nothwendigen, und alles Individuelle im Göttlich-Allgemeinen aufgehen, d. h. zur Vernichtung aufgehoben sein läßt. Dieser falschen Mystik tritt nun Görres in seinem größeren Werke mit aller Macht entgegen. Wenn er von der Mystik folgende Definition gibt: „Die Mystik ist ein Schauen und Erkennen unter Vermittlung eines höhern

Lichtes, und ein Wirken und Thun unter Vermittlung einer höhern Freiheit; wie das gewöhnliche Wissen und Thun durch das dem Geiste eingegebene geistige Licht, und die ihm eingepflanzte persönliche Freiheit sich vermittelt findet" [1]); — so ist zwar der höhere göttliche Einfluß behauptet, allein eben so das Creatürliche als das den Einfluß aufnehmende Andere vorausgesetzt. Darum spricht der Verf. klar und fest es aus: Es gibt nur zwei grundwesentlich verschiedene Substanzen [2]). Diese bringt er nie zur Vermischung, nie zur Aufhebung der einen in der andern. Daher schlägt seine Mystik ihre Wurzeln nicht etwa in irgend einer Philosophie, nicht in einem heidnischen Systeme, sondern im Evangelium; die erste Wurzel aller Mystik ist das Evangelium. „Es würde der Mystik kein wirkliches, wahres und rechtes Leben gegeben sein, wurzelte sie nicht im Herzen des Christenthums, ja wäre sie nicht selbst Christenthum. Kein tieferes Mysterium aber hat die christliche Lehre als das von der Trinität; bis zu ihm also wird der Vorgang geschehen müssen, um jene Begründung zu ermitteln und nachzuweisen. Die Trinität aber, in ihrer erhabenen Beschlossenheit ist, seit dem Falle der Creatur, in unerreichbare Ferne entrückt; und da sie also ihr aus eigener Macht völlig unzugänglich worden, wird auch die Begründung der Mystik auf dies Mitteninnerste unmöglich sein, wenn nicht ein zweites Mysterium zwischen sie und die Ohnmacht des Creatürlichen vermittelnd zwischentritt, und einstehend für die Folge der Verschuldung, Göttliches mit Menschlichem aufs Neue einigend, die mystische Bewurzlung des einen in dem andern wieder möglich macht. Dies zweite, sühnend vermittelnde Mysterium, ist das der Erlösung durch Incarnation, die, indem sie den von Oben heilbringenden Gott an den unten heilgewinnenden Menschen geknüpft, dem Geschlechte

1) Mystik. 1. Bd. S. 1.
2) Mystik. 1. Bd. S. 11.

wirklich das Heil erworben, und dem zum Zeichen die Mystik wieder unter ihm angepflanzt, den Fluch der Verwerfung tilgend. Es ist aber dies Mysterium in drei Momenten abgelaufen, die, wie sie Vorbild aller Mystik gewesen; so auch in den Momenten derselben, wie im Reflexe, sich spiegeln müssen. Im ersten hat sich die Niederkunft des ungeschaffenen Elementes, und die Einigung desselben mit dem geschaffenen, in der Verbindung der beiden Naturen zur Incarnation ausgeführt. Ihm gegenüber hat dann ein zweites ans andere Ende sich gestellt, in dem die Rückkehr des niedergegangen zur Höhe des Aufgangs, in Auferstehung und Himmelfahrt, sich ausgesprochen. Zwischen beide in die Mitte fallend, dann ein drittes, daß die beharrliche Verweilung des incarnirten in der Umschreibung menschlicher Verhältnisse, seinen Wandel hienieden in Lehre und Thun in sich befaßt. Das erste dieser drei Momente wird als Bedingung, Grund und Gewähr aller creatürlichen Mystik sich unterlegen; das andere hat sich ihr zum Endziel herausgestellt; das mittlere wird sich ihr zum Vorbild und Muster bietet, und indem sie Grund faßt in dem einen, und, dem dritten sich nachhaltend, ihrem Ziele entgegenstrebt, wird sie sich wohl gegrundfestet und gerichtet finden. Die Ordnung gebietet, eines dieser Momente nach dem andern näherer Erwägung zu unterstellen. Die Incarnation soll zunächst den ersten mystischen, ja übermystischen Act begründen; damit auf den Grund der urbildlichen, substanzialen Einigung der Gottheit mit der Creatur, für diese die Möglichkeit wiederhergestellt sey, auf die Dauer eine nachbildliche, formale Einigung mit Gott einzugehen. Der eine Grundact wird also wieder in zwei Momenten sich vollführen, deren einer nach Oben hin in die Trinität, der andere nach Abwärts gegen die Menschheit fällt; so zwar, daß im ersten, im Schooße der Gottheit ablaufend, die Gottesmächte sich urgründlich zum Mysterium einigen, dies aber dann im andern zur Offenbarung gelangt.

Nachdem dieß Görres in höchst genialer Weise näher gezeigt, und insbesondere dargethan, wie Christus selbst mit seinem Leben als Vorbild und Muster allem mystischen Leben vorangegangen sei [1]), kann er mit Recht schließen: „Aller Mystik Anfang, Mitte und Ende geht also ins innerste Geheimniß des Christenthums zurück, die mithin, welche das Christenthum gelten lassen, aber die Mystik läugnen, mögen zusehen, wie sie diesen Widerspruch mit sich selbst ausgleichen und beseitigen.“ [2])

Wenn die wahre Mystik des Mittelalters mit der falschen als mit derjenigen zu kämpfen hatte, welche, auf pantheistischem Boden stehend, einen völligen Antinomismus lehrte, den historischen Christus in einen Mythus verwandelte, die Unsterblichkeit des Geistes läugnete, und eine Emancipation des Fleisches proclamirte; so ist es in der That sehr merkwürdig, daß auch Görres in der unmittelbaren Gegenwart mit einer pantheistischen Secte zu thun haben muß, die ritterlich den Schwur gethan, gegen den Geist einen Kreuzzug für die so lange von diesem inhaftirte Princessin Fleisch zu eröffnen, und nicht zu rasten und zu ruhen, bis die Hohe befreit sei, mit einer Secte ferner, die, auf das mythisirende Princip sich stellend, den Christus der geschichtlichen Offenbarung zu einer leeren Fabel macht, die als „junges Teutschland“ einen allgemeinen Abfall vom göttlichen Gesetz und von der gottgefügten obrigkeitlichen Ordnung proclamirt, und die Unsterblichkeit des Geistes als Hirngespenst aus der despotischen Zeit des Geistes erklärt. Man vergleiche hierüber die Vorrede zum ersten Bande, aus welcher wir nur folgende Stellen ausheben: „Unsere jungen Pantheisten haben einerseits ihre Sache ausgelegt: den constitutionellen Gott, den ersten Beamteten im Weltstaat, durch Wahl aus ihrer

1) A. a. O. S. 169—173.
2) A. a. O. S. 173.

Mitte erlesen; das Fleisch aus dem Stock genommen, und oben angesetzt, den Geist aber in die Pönitenz verurtheilt; die Frauen als Gesammtdomaine erklärt; die Zucht an die Unzucht zur Correction ausgeliefert; Lust und Mord als Engel dem Leben adjungirt, und was man sonst noch so sieht, wenn man die Welt durch die Beine hindurch von Unten herauf betrachtet“ [1]).

2.

J. G. V. Engelhardt hat sich schon von lange her als einen fleißigen Forscher der Kirchengeschichte erwiesen, und dabei stets ein besonderes Interesse an der Mystik genommen, was auch seine Uebersetzung der Schriften des Dionysius Areopagita beurkundet. Unter den beiden Männern, deren Leben und Schriften er in gegenwärtigem Buche abschildert, scheint er vorzugsweise dem Ruysbroek zugethan zu sein, wenn schon der andere, Richard von S. Victor, über Vernachläßigung sich nicht beklagen kann, denn ihm wird ja schon in der Vorrede die wissentschaftliche Superiorität über Ruysbroek zugestanden, von welch letzterm bemerkt wird, bei ihm finde sich nichts von der wissenschaftlichen Richtung, er habe die Consequenz des Denkens nicht, durch welche die Abhandlungen Richards insgesammt als strengverbundene Ganze erscheinen. Doch wird bald hinzugesetzt: Ruysbroek ersetze die logische Folgerichtigkeit des Victoriners durch eine so zusagende historische Consequenz in der Darlegung der innern Erfahrungen, welche er mit der Genauigkeit und Anschaulichkeit eines Augenzeugen gebe [2]). Der dem Richard zuerkannte Vorzug in Absicht auf das Wissenschaftliche bezieht sich aber nicht etwa nur auf die bessere Darstellung der Mystik, sondern auch auf die Idee einer allgemeinen christlichen Wissenschaft, die bei den Victorinern überhaupt, von der Ahnung ausgehend,

1) A. a. O. S. VIII.

2) Vorrede S. XI — XIII.

sich immer mehr emporarbeitet. Dieses Sichemporarbeiten der Idee einer allgemeinen christlichen Wissenschaft vermittelte sich aber vorzugsweise durch Richard von S. Victor, dem hiezu die Arbeit seines großen Lehrers Hugo zum Erbe gegeben ward. Die Methode Richards ist die psychologische. Nach scharfer Scheidung der Seelenvermögen durch die verständige Thätigkeit verbindet er die Kräfte wiederum zu einem harmonischen Ganzen in der Art, daß nirgens die Beziehung und das Verhältniß des Höchsten und Obersten zum Niedersten und Untersten fehlt. Alles durchdringt sich gegenseitig, Alles hält und bindet einander, wodurch das Ganze den frischen Ausdruck des Organisch-Lebendigen erhält. Wie aber jedes Einzelne vom Ganzen getragen wird, so wird das Ganze wiederum getragen durch ein Höheres, durch das Supernaturale, mit dem die Seele durch den Glauben sich verbindet. Wenn nun schon hier, auf dem mystischen Boden stehend, Richard viele dialektische Gewandtheit beweist, so noch mehr auf seinem speculativen Gebiete, in der Dogmatik, die übrigens nicht als etwas Abgesondertes dasteht. Als jene andern Wissenschaften, durch welche Richard eine christliche Philosophie im Allgemeinen anstrebt, nennt Engelhardt Naturwissenschaft, Politik, Rechtslehre und Moral S. XII.

Was Beide, Richard und Ruysbroek nach unsern Verfasser mit einander, und überhaupt mit allen wahren Mystikern gemein haben, ist, daß sie als Ziel des Christen die Einigung mit Gott darstellen S. 1. Zu diese Einigung gibt es Stufen: Die erste ist die sittliche Reinigung; auf diese folgt sodann die innere Erleuchtung; diese aber führt zur Einigung. Diese Einigung sehn aber auch die häretischen Mystiker als das Ziel des Lebens an, und es wird sich nunmehr fragen, wie sich die wahre Mystik von der falschen unterscheide. Dieser Unterschied bezieht sich theils auf den Modus der ganzen Anschauung, theils auf die Natur der Einigung. Was nun das

Erste angeht, so ruhet die Anschauung des kirchlichen Mystikers auf dem positiven Grunde des christlichen Glaubens, wie sich dieser selbst in den Symbolen bekennt, auf dem Grunde des Glaubens somit an die Dreieinigkeit, an die Menschwerdung Gottes, an den Versöhnungstod Christi, an die wirkende Gnade des heil. Geistes, und an die Kraft der Sakramente. Die Anschauung des häretischen Mystikers hingegen ist das reine Produkt der Selbstbetrachtung in der Abstraction und Concentration des Geistes, wobei das Historische der Offenbarung in ein Anderes, in eine besondere Form des Psychologischen, in einen rein innern Vorgang verwandelt wird, so daß das Positive höchstens die Bedeutung der Hülle und der symbolischen Bezeichnung erhält. Was aber das Andere, die Natur der Einigung angeht, so unterscheidet sich der kirchliche Mystiker dadurch vom häretischen, daß der Erstere durch die Einigung die wesentliche Verschiedenheit Gottes und des creatürlichen Geistes nicht aufhebt, sondern bestehen läßt, während der häretische Mystiker eine Vergottung des Menschen im pantheistischen Sinne lehrt. Gott ist hier der Grund der Seele in dem Sinne, daß Grund und Folge in Eins zusammenfallen, als das eigentliche Wesen des Menschen folglich Gott selbst erfunden wird. Wir werden auf diesen Punkt später zurückkommen.

Engelhardt sucht von S. 5 an über das Leben und die Schriften Richards auf einfache, klare und belehrende Weise zu berichten. Während wir ihm für seine Mühe, insbesondere für die aus den Schriften gelieferten Auszüge, worin das Hauptverdienst der vorliegenden Arbeit besteht, unsern aufrichtigen Dank aussprechen, finden wir es in der Ordnung, aus der Mystik Richards Einiges mitzutheilen.

Es gibt nach ihm sechs Arten von Contemplation, die erste nach der Einbildungskraft allein, die zweite nach der Vernunft, die dritte in der Vernunft nach der Einbildungskraft, die vierte in der Vernunft und nach der Vernunft, die

fünfte über und nicht gegen die Vernunft, die sechste über und anscheinend gegen die Vernunft; also zwei in der Einbildungskraft, zwei in der Vernunft und zwei in der Intelligenz. In der Einbildungskraft bewegt sich unsre Contemplation dann, wenn Form und Bild der sichtbaren Dinge in Betrachtung gezogen wird, wenn wir deren Menge, Größe, Schönheit staunend betrachten, und in ihnen die Macht, Weisheit und Güte der schöpferischen Ueberwesenheit bewundern, und wenn wir dabei nichts denkend erforschen und nichts argumentirend suchen, sondern der freie Geist sich hin und her bewegt, wie ihn seine Bewunderung treibt. In der Einbildungskraft nach der Vernunft bewegt sich die Contemplation, wenn wir den Grund des durch die Einbildungskraft Geschauten suchen und finden, und das Gefundene und Bekannte mit Bewunderung in die Betrachtung führen. Dort suchen wir die Dinge selbst; hier erforschen, speculiren, bewundern wir ihren Grund, Ordnung, Disposition, Ursache, Art und Nutzen. Das ist noch nicht in der Vernunft, weil wir doch alles hier zu Bedenkende dem anpassen, was in der Einbildungskraft ist. In der Vernunft nach der Einbildungskraft bewegt sich die Contemplation, wenn wir durch die Aehnlichkeit des Sichtbaren zur Speculation des Unsichtbaren erhoben werden. Diese geht bloß auf das, was über die Einbildungskraft hinausliegt, auf Unsichtbares, was nur durch die Vernunft begriffen wird. Sie ist aber doch nach der Einbildungskraft, weil in dieser Speculation aus dem Bilde des Sichtbaren die Aehnlichkeit hergenommen wird, von welcher aus das Innere zur Erforschung des Unsichtbaren unterstützt wird. Sie ruht auf der Einbildungskraft. In der Vernunft und nach der Vernunft ist die Contemplation, wenn wir ohne alle Hülfe der Einbildungskraft das Innere nur auf das richten, was die Einbildungskraft nicht kennt, sondern was der Geist durch Denken erschließt oder durch die Vernunft begreift; wenn wir unser Unsichtbares, das wir aus Erfahrung kennen, und aus der Intelligenz fassen, in Betrachtung ziehen

und aus dieser Betrachtung zur Contemplation der himmlischen Seelen und der überweltlichen Intellecte aufsteigen. Diese Contemplation scheint von unserm Unsichtbaren auszugehen, welches das menschliche Innere aus der Erfahrung weiß oder durch die gemeine Intelligenz begreift. Sie ist auch in der Vernunft, weil dieses unser Unsichtbares von der Vernunft begriffen wird, und eben deßhalb das Maß des Denkens keineswegs überschreitet. Sie verfährt also nach der bloßen Vernunft, weil sie aus dem Unsichtbaren und durch die Erfahrung Bekannten andres und andres denkend erschließt, was sie durch die Erfahrung nicht kennt. In dieser Contemplation bedient sich das Innere zuerst der reinen Intelligenz; hier scheint sich unsre Intelligenz, ohne alle Imagination selbst durch sich selbst zu intelligiren. Denn diese Intelligenz scheint zwar auch in den frühern Arten der Contemplation nicht zu fehlen, ist aber doch fast nirgends anders, als durch Vermittelung der Vernunft, oder der Einbildungskraft. Dort bedient sie sich gleichsam eines Instrumentes, und sieht wie durch einen Spiegel, hier wirkt sie durch sich selbst. Hier neigt sie sich gleichsam zum Untersten, weil sie durch sich selbst nicht tiefer hinabsteigen kann. Ueber und nicht gegen die Vernunft ist die Contemplation, wenn wir das durch die göttliche Offenbarung erkennen, was wir durch keine menschliche Vernunft vollkommen begreifen und erforschen können, dasjenige z. E. was wir von der Natur der Gottheit und der einfachen Wesenheit glauben und durch die Auctorität der göttlichen Schrift beweisen; wenn das Innere das durch Erhebung des Geistes sieht, was die Schranken der menschlichen Fähigkeit übersteigt; es ist aber nicht gegen die Vernunft, weil demjenigen was durch die Sehe der Intelligenz gesehen wird, die menschliche Vernunft nicht entgegentreten kann, sondern sich vielmehr leicht dabei beruhigt und durch ihr Zeugniß einstimmt. Ueber und anscheinend gegen die Vernunft ist die Contemplation, wenn der Geist dasjenige aus Einstrahlung des göttlichen Lichtes erkennt und

betrachtet, welchem die ganze menschliche Vernunft widerspricht, also fast alles, was uns von der Dreieinigkeit zu glauben befohlen ist. Wenn die menschliche Vernunft hierüber zu Rathe gezogen wird, so scheint sie durchaus zu widersprechen. Die erste Art der Contemplation besteht in der Betrachtung und Bewunderung der sichtbaren Dinge, d. h. alles dessen, was durch die fünf Sinne wahrgenommen wird. Die zweite Art der Contemplation besteht in der Betrachtung und Bewunderung der Natur der sichtbaren Dinge. Dem Grunde der sichtbaren Dinge nachforschen, wenn man ihn gefunden, ihn bewundern, die wunderbare und weise Ordnung des Weltbaus betrachten und einsehen, und jeden Dinges Ursache, Art, Wirkung, Nutzen und Grund, so wie den Grund göttlicher Worte, Gerichte, und menschlicher Handlungen oder Anordnungen betrachten, das gehört hieher. Die dritte Contemplation stützt sich auf den Stab der körperlichen Aehnlichkeit, und hebt sich durch eine Leiter körperlicher Eigenschaften in die Höhe. Denn das Innere des Contemplirenden wird durch die Aehnlichkeit des Sichtbaren nicht wenig zur Begreifung des Unsichtbaren geführt. Der Stoff der vierten Contemplation sind die urkörperlichen und unsichtbaren Wesen, menschliche und englische Geister, der reine Intellect. Durch die Kenntniß seiner selbst steigt der Mensch zur Contemplation des Himmlischen. Erforsche die Tiefe deiner selbst und du wirst da Staunenswerthes finden, einen andern Erdkreis und eine andere Fülle des Erdkreises, eine eigene Erde und drei Himmel, den imaginalen, den rationalen und den intellectualen. Die fünfte und sechste Contemplation beziehen sich auf Ueberweltliches. Die Gegenstände dieser beiden Contemplationsarten sind über die Vernunft. Uebervernünftig ist, was kein menschlicher Sinn körperlich fassen, und keine Vernunft begreifen kann. Dahin gehört das Höchste, das Göttliche. Gott ist das Höchste, Fülle der Wissenschaft ist: Gott erkennen; darin liegt die Vollendung der Gnade, die ewige Dauer des Lebens.

Was wir über die Vernunft im Aussichgehen des Geistes gesehen haben, das kann zum gemeinen Verständniß gebracht werden; was aber gegen die Vernunft ist, nicht. Führe die Geheimnisse des Glaubens, die du durch Offenbarung gelernt oder von Theologen erfahren hast, in die Contemplation, dein Geist bewundere sie, weide sich daran, demüthige und entzünde sich in der Sehnsucht nach dem Göttlichen. Zur sechsten Stufe gehört Alles, was die Dreieinigkeit betrifft. Behaupte das, was zur einen dieser beiden letzten Speculationen gehört so, daß du das nicht vernichtest, was zur andern gehört, nicht die Dreieinigkeit durch die Einheit, oder diese durch jene. Die fünfte und sechste Stufe müssen immer beisammen seyn. In dem, was sie einstimmig vom Hohen und Göttlichen denken nehmen sie die Aehnlichkeit von den Gegenständen der vierten zum Zeugniß ihrer Behauptung. Die vernünftige Natur ist nach Gottes Bilde geschaffen; also nehmen wir von ihr mit Recht die Bilder der Vergleichung für das Göttliche und bestimmen danach die Art unsrer Forschung. Die Schöpfung aus Nichts erinnert an die Kraft der Einbildung, ohne Stoff so viele Gestalten, als sie will zu schaffen; die Allgegenwart Gottes an die ungetheilte Gegenwart der Seele im ganzen Leibe, die Allmacht an die Macht der Seele über den Körper. Und so hat auch die Dreieinigkeit ein Bild in der Seele. Der Besuch der vierten, fünften und sechsten Stufe wird immer von der Häufigkeit göttlicher Offenbarungen begleitet. Wer mit dem göttlichen Orakel vertraut seyn will, der steige ins tiefe Herz und gelange durch die dritte Stufe zur fünften und sechsten. Da übersteigt die contemplative Seele nicht bloß die körperliche, sondern auch die geistige Creatur durch erhabene Betrachtung, und schwebt in der Bewunderung der höchsten Einheit und Dreieinigkeit. Aus der Einsicht der vernünftigen Creatur, und aus der Betrachtung des göttlichen Bildes werden wir zur Erkenntniß der Gottheit höher gefördert, und gelangen durch die gegenseitige Zusammenstellung der drei

letzten Stufen zur besonderen Vollkommenheit. Dringe durch Spiegel und Bild der höchsten Einheit und Dreieinigkeit zur Beschauung dieser Einheit und Dreieinigkeit tiefer durch. Bedenke gerne die Würde der vernünftigen Creatur und die Würde und Klarheit des Schöpfers. Ueberlege häufig und gerne die darauf sich beziehenden Artikel des Glaubens. Der Geistliche besonders bewege sich immer und gerne auf diesen drei Stufen, um für sich und das Volk durch göttliche Offenbarung belehrt zu werden. In jeder Contemplationsart geht der Contemplirende aus seinem Geiste heraus. Dieß scheint zwar nur bei den beiden letzten der Fall zu sein; aber es kann auch bei den vier andern eintreten. Denn wir können auf den vier ersten Stufen einiges durch göttliche Offenbarung und durch Aussichgehen des Geistes sehen, und auf den zwei letzten dem gewöhnlichen Stande der Seele gemäß, die Gegenstände in Betrachtung ziehen und durch Contemplation sehen. Der menschliche Geist wird von der Unermeßlichkeit des göttlichen absorbirt, und in höchstes Vergessen seiner selbst versenkt. Die menschliche Intelligenz wird zu gleicher Zeit für Göttliches erleuchtet und für Menschliches verhüllt. Wenn die Seele über sich selbst hinaus geführt die Beschwerden der menschlichen Passibilität durchaus nicht fühlt, so hat sie Frieden. Da schläft sie, und vergißt, was sie nüchtern zu denken gewohnt war. Dieß alles kann auch ohne Aussichgehen des Geistes geschehen; man kann auch mit großem Studium und Arbeit durch die sechs Stufen der Contemplation hindurchgehen. Einige haben die Gabe des Aussichgehens von ungefähr, andre gleichsam aus eigner Kraft; das heißt, einige erwarten und erhalten es aus der bloßen rufenden Gnade, andre erringen es, aber mit Beiwirkung der Gnade, durch Streben der Seele. Jene können nicht, wann oder wie sie wollen, diese wann sie wollen. Zur Beschauung des Göttlichen entrückt, vergessen wir nicht bloß das außer uns, sondern auch das in uns, und wenn wir wieder zu uns kommen, können wir uns des Gesehenen nicht mehr in

seiner Klarheit und Wahrheit, sondern nur dunkel erinnern [1]).

Wie man zur Gnade der Contemplation gelange, darüber spricht sich Richard ziemlich umständlich aus, indem er zugleich den Unterschied zwischen der Contemplation und der Speculation angibt. Er sagt: Auf drei Arten kommen wir zur Gnade der Contemplation, einmal durch die Gnade allein, dann mit dazu genommenem Streben, endlich durch die Belehrung von Andern. Beim Streben ist aber immer die mitwirkende Gnade, alles unser Streben ist nur aus der Gnade. Einige werden durch einiges Streben und ohne fremde Lehre zu dieser Gnade gebracht, kommen aber nicht zum Aussichgehen des Geistes. Jede Contemplation geschieht durch Erweiterung, Erhebung und Entäußerung des Geistes; durch Erweiterung, wenn die Sehe der Seele weiter ausgedehnt und mehr geschärft wird, aber das Maß des menschlichen Strebens nirgends überschreitet; durch Erhebung, wenn die Lebendigkeit der Intelligenz von Gott bestrahlt über die Gränzen des menschlichen Strebens hinausgeht, doch aber nicht zur Entäußerung des Geistes gelangt, daß er wohl etwas über sich sieht, doch aber von dem Gewohnten sich nicht ganz zurückzieht; durch Entäußerung, wenn die Erinnerung des Gegenwärtigen dem Geiste entfällt, und in einen fremden dem menschlichen Streben unzugänglichen Zustand der Seele durch Transfiguration der göttlichen Wirkung übergeht. Also eignes Streben, eignes Streben und Mitwirkung, Gnade. Die Erweiterung des Geistes wächst durch Kunst, wenn wir durch wahrhafte Tradition oder durch scharfsinnige Forschung lernen, wie etwas geschieht, indem es geschieht; durch Uebung, wenn wir das, was wir vorher fassen bereit und schnell anwenden; durch Aufmerksamkeit, wenn wir auf diese Anwendung und Uebung große Sorgfalt wenden. Die Erhebung geht über das Wissen, wenn

1) A. a. O. S. 63—83.

wir durch göttliche Offenbarung erkennen, was über unser Wissen und unsre Intelligenz hinausgeht, über das Streben, wenn die menschliche Intelligenz zu dem von Gott erleuchtet wird, wozu weder das Wissen, das sie hat, noch dasjenige, das sie durch Streben erwerben kann, hinreicht; über die Natur, wenn die durch göttliche Inspiration erleuchtete menschliche Intelligenz, nicht bloß über das Maß eines einzelnen Menschen, sondern der ganzen menschlichen Natur und des ganzen menschlichen Strebens hinausgeht. Zu dieser dritten Erhebung gehört alle Prophetie, welche noch ohne Entäußerung des Geistes ist. Denn es geht über die menschliche Natur hinaus, vom Vergangenen zu sehen, was nicht mehr ist, vom Künftigen, was noch nicht ist und vom Gegenwärtigen, was sich den Sinnen entzieht, die Geheimnisse des fremden Herzens und das übersinnliche Göttliche. Das Aussichgehen des Geistes geschieht aus großer Andacht, wenn den Menschen die göttliche Sehnsucht so entflammt, daß die Flamme der innigen Liebe über menschliche Weise wächst, die Seele wie Wachs schmilzt und gleichsam als Dampf nach oben trägt; aus großer Bewunderung, wenn die erleuchtete die höchste Schönheit bewundernde Seele durch heiliges Erstaunen ganz aus ihrem Zustand geräth und wie ein Blitz der Sehnsucht nach oben gerissen wird; aus großem Jauchzen, wenn sie die Fülle jener innigen Süße getrunken hat, berauscht, was sie ist und war ganz vergißt, und durch das Uebermaß ihrer Bewegung in das Aussichgehen der Entäußerung in einen überweltlichen Affect, in wunderbarer Glückseligkeit plötzlich umgestaltet wird. Das sind die anagogischen Entzückungen des Geistes, zu denen derjenige gelangt, welcher vollkommen liebt und vollkommen geliebt wird. Dem Verdienste nach scheint diejenige Erhebung des Geistes größer zu seyn, welche zwar mit Beistand der Gnade aber doch aus eigner Intention und Intension sich erhebt, als die die aus bloßer Offenbarung oder göttlicher Eingebung aufsteigt. Von diesem Aufsteigen muß die Seele anfangen, und zuerst wie

durch eine Wüste, und dann über die Wüste hinaus sich erheben. Sonst kömmt der Geist nicht zum Aussichgehen, wenn die Seele nicht dadurch, daß sie sich selbst verläßt, eine Wüste macht, durch welche sie dann nach oben aufsteigt. Die erste Art der Erhebung geschieht zuweilen bloß durch ein Ueberschäumen der wallenden Sehnsucht, zuweilen da durch und durch hinzukommende göttliche Offenbarung. Die Bewunderung entsteht, wenn wir etwas gegen unsre Erwartung und gegen unser Dünken sehen. Es ist da ein plötzliches, noch mit Finsterniß vermischtes Licht; der Geist sieht ohne Zweifel, was er kaum glauben kann. Daraus folgt dann schärfre Aufmerksamkeit und genauere Erkenntniß. Die Bewunderung geht in mehr als menschliche Intelligenz von Klarheit zu Klarheit. Es fängt diese zweite Art zuweilen mit der bloßen Bewunderung an, und endet in der glühendsten Sehnsucht der Andacht. Da wird der Geist aus der Offenbarung der Wahrheit und ihrer Contemplation zur Andacht entzündet. Zuweilen beginnt diese zweite Art mit der bloßen Bewunderung und bleibt dabei. Viele empfangen die Strahlen der göttlichen Offenbarung, erhalten dadurch aber nicht dieselbe Kraft der Liebe. Zuweilen kömmt in dieser zweiten Art die göttliche Offenbarung unsrer Meditation entgegen, zuweilen geht sie ihr voran, unterstützt die suchende, weckt die schlafende, regt die starrende auf. Im Geiste ist, wer die höchste Höhe des Geistes erstiegen hat; den Geist verliert in Ohnmacht gleichsam, wer über die höchste Höhe des Geistes hinaussteigt. Der erste Mensch vor der Sünde konnte leicht vom Weltlichen zum Ueberweltlichen, vom Sichtbaren zum Unsichtbaren übergehen, täglich durch Contemplation bei den Bürgern des Himmels seyn, in die göttlichen Geheimnisse und zur Freude des Herrn kommen. Diese Möglichkeit hörte nach der Sünde auf. Die dritte Art erfolgt aus großer Wonne. Speculation ist, wenn wir durch einen Spiegel sehen, Contemplation, wenn wir die Wahrheit ohne Hülle schauen. Die höheren Engel contempliren, die niederen spe-

culiren. Kein Aussichgehen des Geistes geht über das Maß des menschlichen Strebens oder Verdienstes hinaus. Die Erhebung gehört nicht dem menschlichen Verdienste, sondern dem götttichen Geschenke. Gegen die Fleischeslust giebt Gott die Erquickung der Wolke, gegen die Unwissenheit des Geistes das Licht der Offenbarung. Mancher kennt den Weg der Wahrheit, geht ihn aber nicht, weil die Fleischeslust ihn hindert; ein anderer hat Eifer aber mit Unverstand. Bei der dritten Art des Aussichgehens besonders hängt alles von der göttlichen Wohlthat ab. Verliert einer diese Gnade, so kann er sie wieder herstellen durch eigne Meditationen, die ihn zu Dank und Lob gegen Gott führen.

S. 97 fängt der Verfaßer an, Richards Schrift de trinitate zu besprechen und Auszüge aus ihr zu liefern. Der scholastische Charakter dieses Buches bringt es mit sich, daß wir es an diesem Orte weniger berücksichtigen, obschon es Richards Hauptwerk ist und in hoher dialektischer Meisterschaft vor uns dasteht.

Der Weg der Erkenntniß ist dreifach: Erfahrung, Denken und Glauben. Die Erfahrung bezieht sich aufs Zeitliche, das Ewige wird durch Denken oder Glauben erfaßt. Der Zutritt zu den Gegenständen des Glaubens geschieht durch den Glauben; später aber müssen wir durch tieferes Eindringen die Erkenntniß des Geglaubten anstreben, dessen voller Begriff und vollkommene Einsicht das ewige Leben ist.

Sofort geht Richard zu Erörterungen über, die auf auffallende Weise an die neueste Speculation von Schelling erinnern. Den Anfang macht in der Reihe der Betrachtungen das Seinkönnende und Nichtseinkönnende. Dieß ist als das Mögliche dasjenige, was in der Zeit nach dem Willen des Schöpfers angefangen hat, also das Endliche. Das Sein desselben wird nicht sowohl durchs Denken erschlossen, als durch Erfahrung dargethan.

Das Ewige hingegen ist dasjenige, was niemals nicht

sein kann, wie es niemals nicht war, und niemals nicht sein wird; immer ist es, was es ist, und kann nie etwas Anderes, und auf andere Weise sein. Unmöglich erscheint es, daß ein Nothwendiges nicht sei.

Das Seinkönnen — esse posse — ist durch die Macht des Seins — potentia essendi. Im All kann nichts sein, wenn es nicht die Möglichkeit des Seins entweder von sich selber oder von einem Andern hat. Die eigentliche und wahre Macht ist nur die, welche durch sich selbst ist. Alle Wesenheit, alle Kraft und alle Weisheit ist aus ihr. Sie ist die höchste Wesenheit, weil alles Sein aus ihr ist. Diese Macht des Seins ist die höchste Substanz, von der Alles ist, und ausser welcher nichts von sich selbst ist. Sie hat von sich Alles was sie hat, Sie ist die Primordialmacht, von welcher Alles, was ist, Anfang und Ursprung hat: Ist die höchste Substanz die höchste Macht, so kann diese keine verschiedene Substanz sein, sonst wären verschiedene Substanzen Eine und eine verschiedene. Die Primordialsubstanz steht also von Natur allen voran, und hat keine gleiche und keine höhere. Als höchste Macht hat sie von Natur das höchste Könnende in sich.

Allein Richard ist weit von dem Irrthume Schellings entfernt, Gott, der die Primordialmacht (potentia primordialis) ist, anfänglich als Hyle existiren zu lassen, aus welcher ein theogonischer und kosmogonischer Proceß zumal sich entfaltet. Die Einheit Gottes kann sich daher Schelling nicht anders als so denken, daß Gott sich als Alles und in Allem selbst setzt, also auf pantheistische Weise [1]). Dieselben Potenzen, die als Naturmächte erscheinen, sind es auch, die als göttliche Personen sich entfalten.

Dagegen argumentirt Richard: Die wahre Gottheit ist

---

1) Vergl. Zeitschrift für Theologie. VIII. Bd. 2. Heft: Ueber die Philosophie der Offenbarung von Schelling. S. 247 — 416.

nur in der Einheit der Substanz, und die wahre Einheit der Substanz ist in der Gottheit. Gott ist also der Substanz nach Einer. Er hat nichts, ausser von sich; die Gottheit ist also nichts als er selbst. Die göttliche Substanz allein ist von sich, alles Andere ist von ihr, entweder nach der Wirkung der Natur oder nach der Mittheilung der Gnade. Durch die Wirkung der göttlichen Natur aber kann nichts kommen, was nicht Gott ist, und Gott kann der Substanz nach nur Einer sein. Aus dieser Einen Substanz kann also kein anderer Gott sein, und auch nicht etwas Anderes, was nicht Gott ist. Was also von ihm anders als er selbst ist, das ist nach der Wirkung der Gnade, nur das konnte von ihm aus werden und auch nicht. Was also von ihm Anderes als er selbst ist, das ist nach der Wirkung der Gnade, und das konnte von ihm aus werden und auch nicht. Was also von ihm aus wird, kann jene göttliche, unveränderliche unvergängliche Substanz nicht zum Stoffe haben; Alles ausser der göttlichen Substanz muß aus Nichts gemacht sein, oder, es hat etwas Veränderliches zum Stoffe. Der Primordialstoff konnte nun aber nicht von sich selbst sein, und auch nicht von der göttlichen Substanz; also muß er und alles Materielle aus Nichts gemacht sein [1]).

Auf S. 165 geht der Verfasser zu der Darstellung des Lebens und der Schriften von Ruysbroek über, den er mit großer Vorliebe behandelt und gegen jeden Angriff vertheidiget. Das Letztere geschieht insbesondere in Absicht auf Gerson, der in einer Schrift Ruysbroeks pantheistische Sätze gefunden hatte. Daß die von Engelhardt S. 266 267 aufgeführten Sätze wirklich Pantheismus enthalten, das hat Engelhardt selbst nicht geläugnet, allein er entschuldigt die Sache damit, daß Gerson den Ruysbroek in der lateinischen Uebersetzung, nicht aber in der teutschen Origi-

1) A. a. O. S. 99—106.

nalsprache vor sich gehabt habe, wo sie anders lauten. So also liege der Fehler am Uebersetzer, nicht am Auctor. Indeß wird nicht in Abrede zu stellen sein, daß Ruysbroek wenigstens zu den letzten Grenzen des Rechten und dahin gekommen sei, wo das Wahre im Begriff ist, in das Unwahre überzugehen, was selbst aus dem hervorgeht, was der Verfasser S. 173, 174 als Lehre Ruysbroeks über Gott an sich vorträgt. Auch streift das S. 183 ff. über die Einflüsse der Gestirne 2c. Vorgebrachte an das Gnostische und Manichäische. Allerdings tritt dem wiederum Anderes entgegen, was besser lautet, und die Bewegung zum Unwahren hin durchaus hemmt und aufhält. Insbesondere aber versöhnt mit Ruysbroek wiederum alles das, was er selber gegen die häretische Mystik seiner Zeit vorbringt, und was unser Verfasser S. 224 — 233 wörtlich anführt.

Was uns nun aber am meisten interessirt, ist die wirkliche Anschauung Ruysbroeks von der Mystik. Zu diesem Behufe theilen wir einige charakterische Stellen im Zusammenhange mit.

Der vollkommene Christ muß gut sein, d. h. gewissensrein, er muß Gott, der Kirche und der Vernunft gehorchen und alles zu Gottes Ehre thun. Das ist die erste Stufe. Auf der zweiten Stufe ist er innerlich und geistig, d. h. bildlos und geistesfrei und fühlt die Einheit mit Gott. Auf der dritten Stufe ist der Contemplirende, der das Fundament seiner Wesenheit ganz grundlos fühlt, eine maßlose Uebung hat, und dessen Einwohnung ein göttliches Genießen ist. Gott ruft alle zu seiner Einigung, wer nicht folgt, kann keine Gabe Gottes erhalten, also keiner, der nicht gute Werke thut, keiner, der wissend in Todsünden gefallen ist, wenn er auch sonst gute Werke thut, und fromme Uebungen treibt, so lange die Liebe Gottes, die Sünde in ihm nicht überwunden hat; kein Ungläubiger, keiner, der ohne Furcht und Schaam in Todsünden liegt; kein Heuchler. Man muß überzeugt sein, daß Gott alle ruft, daß seine Güte auf alle fließt, die den Ruf hören, und daß wir Ein Leben

und Ein Geist mit Gott werden können. Die Miethlinge sind ausgeschlossen; die getreuen Knechte befolgen die Gebote, die vertrauten Freunde die Rathschläge Gottes. Die geheimen Freunde Gottes besitzen ihre innere Uebung mit einer gewissen Eigenthümlichkeit, sie wählen das liebende Anhangen an Gott als das Beste, sie kommen nicht zur bildlosen Nacktheit; durch die Bilder ihrer selbst und ihrer Acte entsteht ein Mittleres. Dieses Mittlere ist bei den verborgenen Söhnen Gottes weggenommen. Verborgene Söhne, wahre Contemplirende werden wir, indem wir uns vereinfachen und alle Eigenheit aufgeben und in Gott sterben. Es ist unmöglich, daß wir ganz Gott werden, und unser geschaffenes Sein verlieren. Wir fühlen uns ganz in Gott und eben so ganz in uns selbst. Zwischen diesen beiden Fühlen ist nichts in der Mitte als Gottes Gnade und die Uebung unsrer Liebe. Ohne unsre Kenntniß oder unser Wissen können wir Gott nicht besitzen, ohne Uebung der Liebe nicht mit ihm vereinigt werden und in der Vereinigung mit ihm bleiben. Wenn es möglich wäre ohne unser Wissen selig zu sein, so könnte auch ein Stein selig sein. Unser ewiges Leben besteht in der Erkenntniß Gottes und Christi Joh. 17, 3. Wir sind eins mit Gott und bleiben doch ewig ein andres als er ist. In unserm innern Antlitze strahlt aus Gottes Angesichte oder unsrer höchsten Fühlung (sensio) eine Klarheit, welche uns die Wahrheit der Liebe und aller Tugenden lehrt, besonders daß wir Gott und uns auf vierfache Weise fühlen. Einmal fühlen wir ihn in uns mit seiner Gnade. Da können wir nicht müßig sein. Gottes Gnade macht uns fruchtbar. Wir müssen das Feuer der Liebe in uns mit Gott schüren und nähren, indem wir mit diesem Feuer in uns geeint bleiben, unsre Liebe nach außen beweisen, Buße thun und gegen das Böse kämpfen, über uns selbst zu Gott aufsteigen und ihm in Liebe anhängen. Diese vier Stücke machen, daß Gott mit seiner Gnade in uns bleibt, denn in ihnen sind alle Uebungen enthalten, die durch die Vernunft mit Maß ge-

schehen können. Ohne sie kann niemand Gott gefallen. Dieß ist die erste Weise. Die zweite verhält sich so: Wenn wir ein contemplatives Leben leben, so fühlen wir, daß wir in Gott leben. Aus diesem Leben strahlt in unser inneres Antlitz eine Klarheit, welche unsre Vernunft erleuchtet und sich mitten zwischen uns und Gott stellt. Bleiben wir in dieser Klarheit mit unsrer erleuchteten Vernunft in uns, so fühlen wir unser geschaffenes Leben immer in sein ungeschaffenes sich versenken, und wenn wir diese Klarheit mit einfachem Blicke und mit freiem Willen und Hinneigung über unsre Vernunft in unser höchstes Leben verfolgen, so werden wir da ganz in Gott umgestaltet (transformamur) und fühlen uns ganz in Gott umfaßt. Durch diese Transformation, und dieß ist die dritte Weise, fühlen wir uns in den unendlichen Abgrund unsrer ewigen Seligkeit absorbirt, wo zwischen Gott und uns kein Unterschied von uns wahrgenommen wird, weil dieß eben unser höchstes Fühlen, unsre höchste sensio ist, die wir nur durch die Absorption und Versenkung der Liebe besitzen können. Da sind alle unsere Kräfte in wesentlicher Genießung ruhend, werden aber nicht vernichtet; denn da verlören wir unser geschaffenes Sein. So lange wir mit geneigtem Geiste und offenen Augen ohne Consideration ruhig bleiben, so lange genießen wir Contemplation und Genießung. In dem Augenblick, da wir erforschen und consideriren, was das sei, was wir fühlen, fallen wir zur Vernunft zurück und erkennen den Unterschied zwischen Gott in uns und Gott ausser uns als unbegreiflich. In der vierten Weise endlich finden wir uns in Gottes Gegenwart stehen, und Gottes Wahrheit bezeugt uns da, daß Gott ganz unser Wollen sei, und fordre, daß wir ganz sein seien. Da entsteht in uns eine ungeheure Begierde, so daß alles, was Gott, ausser sich selbst uns geben kann, uns nicht genügt. Mit dem Genusse wächst die Begierde; denn wir fühlen, daß das, was wir genossen haben, nur ein Tropfen des Meeres sei, das wir genießen können. Die Uebung der Liebe geht zwischen Gott und uns

wie Blitze hin und her. In diesem Streite sind unsre actiones höher als die Vernunft und maßlos. Denn die Liebe verlangt, was ihr unmöglich ist; die Vernunft bezeugt, daß die Liebe Recht hat, kann ihr aber keinen Rath geben. Der Schatten Gottes erleuchtet hier unsre innere Wüste. Auf den Bergen der Verheißung aber ist kein Schatten, denn dieser kommt von unserm irdischen Zustande. In diesem aber sehen wir doch, weil der Schatten von Gottes Licht erleuchtet wird, alles was wir hier brauchen. Folgen wir Jesu auf den Thabor, d. h. in unsern nackten Geist. Wir sind Petrus, indem wir die Wahrheit erkennen, Jakobus, indem wir die Welt mit Füßen treten, Johannes, indem wir die Fülle der Gnade erlangen. Friede, inneres Schweigen, liebendes Anhängen am Gegenstande des Genusses, Schlaf in Gott, Contemplirung der Finsterniß, in welche der Geist durch die Vernunft nicht reichen kann, das sind die sechs Stücke, welche zum Genusse Gottes erforderlich sind. Wen Gott aus dieser Höhe in die Welt herabsendet, der ist voll Wahrheit und reich an allen Tugenden, der sucht nicht das Seine, sondern Gottes Ehre, und ist gerecht und wahrhaft. Wer diese drei Stufen oder Uebungsarten zugleich hat, der ist Christo ähnlich und Christi Schüler und folgt ihm ins ewige Leben. Das ist aus der Natur und aus der Vernunft, aus den heiligen Schriften, aus Beispielen, aus allen Creaturen aus der Wahrheit, welche Gott selbst ist, zu beweisen. Gott schuf Himmel und Erde zu unserm Dienste, daß wir ihm hinwiederum dienen sollten, hier auf Erden in Tugenden und guten Werken und ehrbaren Sitten, im Himmel aber in geistigen Tugenden und heiligem Leben mit Gott in Genuß und Liebe vereint [1]).

Die wahre Contemplation ist ein maßloses Wissen, das höher als alle Vernunft nie in die Vernunft herabsteigen kann, so wenig als die Vernunft zu ihr hinauf. Die er-

---

1) A. a. O. S. 216—220.

leuchtete Maßlosigkeit ist der schönste Spiegel, in dem Gottes ewiger Glanz strahlt. In dieser Maßlosigkeit hören alle Wirksamkeiten der Vernunft auf. Sie ist aber nicht Gott selbst, sondern das Licht, durch welches wir contempliren. Diejenigen, welche sich in dieser Maßlosigkeit, die zwar über aber nicht ohne die Vernunft ist, und im göttlichen Lichte befinden, sehen eine gewisse Oede (vastitas) in sich. Diese Maßlosigkeit schaut (adspectat) alles ohne Verwunderung, die Verwunderung ist unter ihr, das contemplative Leben ist ohne Verwunderung. Die Maßlosigkeit sieht etwas, ohne zu wissen, was das ist, was sie sieht; denn das was sie sieht, geht über alles hinaus und ist nicht dieses und jenes. Wer das contemplative Leben in sich erfahren will, der muß mit allen Tugenden geschmückt sich über sein sinnliches Leben hinaus in den höchsten Theil seines inneren Lebens zurückziehen. Da zeigt sich ihm ein intellectuales Licht, welches weder durch den Sinn, noch durch die Vernunft, noch durch die Natur, noch durch klare Betrachtung begriffen werden kann. Dieses Licht giebt Freiheit und Vertrauen zu Gott und ist höher als alle von Gott geschaffenen, natürlichen Dinge. Es ist die Vollkommenheit der Natur und über der Natur, ein erleuchtetetes Mittel gleichsam zwischen uns und Gott. Unser bildloser Geist ist der Spiegel in welchem dieses Licht leuchtet. Es fordert von uns Aehnlichkeit und Einheit mit Gott. Im Spiegel lebt Gott in uns mit seiner Gnade und wir leben in Gott durch Tugenden und gute Werke. In diesem Spiegel erlangen wir eine gewisse Aehnlichkeit mit unserm Urbilde, Gott, wenn wir ein mit der göttlichen Vorhersehung oder Vorherbestimmung übereinstimmendes Leben führen. Dieses Licht strömt heraus in Aehnlichkeit und zieht hinein in die Einheit. Das fühlen wir über die Natur in unsrer nackten und nach innen gekehrten Intelligenz. Wir sind alle eins mit Gott in unserm ewigen Urbilde. Dieses ist die Weisheit Gottes, welche unsre Natur an sich genommen hat. Wir müssen ihm aber auch in Gnade und

Tugenden ähnlich sein, wenn wir uns in unserm ewigen Urbilde, welches Gott selbst ist, Eins mit Gott fühlen und finden wollen. Auf diese Weise war und ist Jesu Seele erhaben und Eins mit der Weisheit Gottes, und dieses seine Seele war und ist auch jetzt noch mit allen ihren Kräften voll der Fülle aller ihrer Gaben, und er selbst ist der Quell, aus welchem uns alles Nothwendige fließet. Jesus hat das sinnliche Begehren (affectus) und das Sinnenleben durch seinen gekreuzigten und verherrlichten Leib, die Liebe und das vernünftige Leben aber durch seinen Geist (spiritus) und durch alle jene Gaben und Verdienste gespeiset, durch welche er dem Vater gefällt. Die Contemplation aber und die Erhebung des menschlichen Geistes hat er durch seine Person gespeiset, so daß wir in ihm und er als Gott und Mensch in uns lebt durch Aehnlichkeit der Tugenden und durch Einheit der Genießung. Der Vater und er haben den Erdkreis mit ihren Gaben und Charismen und Sacramenten nach eines jeden Verlangen und Bedürfniß erfüllt. Wir erkennen im Lichte der Natur Gott als Schöpfer und Herrn der Welt. Wir sehen und glauben als gläubige Christen im Glauben den Inhalt des Glaubens und wünschen von seiner Gnade unterstützt sein Gesetz zu erfüllen. Aber Gott fordert auch innerlich unsern Geist, daß wir ihn schauen, wie er uns, und ihn lieben, wie er uns. Wenn sich dieser Forderung genügend der Mensch in sich zurückzieht und sein Herz öffnet, so strahlt Gott wie ein Blitz in dasselbe, eine ungeheure Freude, eine keusche Wollust erfüllen den Menschen, er weiß nicht was ihm begegnet ist und wie er das dauern kann. Das ist der unaussprechliche Jubel, den nur der Erfahrende kennt. Dieses Jubiliren ist der niedrigste Grad der Contemplation, herzliche Liebe und brennende Flamme der Andacht mit Lob und Dank und beständiger Verehrung gegen Gott. In diejenigen nun, welche durch dieses Jubiliren in die einfache Reinheit ihres Geistes erhoben sind und die dadurch mit aufgedecktem Angesichte vor Gott stehen, strahlt Gott ein eint-

faches Licht, welches nicht Gott ist, sondern ein Mittleres zwischen dem schauenden Geiste und Gott. Dieses Mittlere heißt Blitz Gottes oder Aspiration des Vaters. In diesem Lichte zeigt sich Gott auf einfache Weise, nicht nach dem Unterschiede und der Art der Personen, sondern in der Einfachheit seiner Natur und Substanz, über der Vernunft und und diesseits (citra) der Betrachtung. Dieses Licht und diese Manifestation Gottes geben dem contemplirenden Geiste eine wahre Kenntniß (notitia), daß er Gott sieht, soweit ihm dieses in diesem irdischen Leben möglich ist. Dieses ist die zweite Stufe der Contemplation. Die dritte ist die Speculation, ein Schauen, eine Intuition im Spiegel. Der Intellect des contemplirenden Menschen ist gleichsam ein lebendiger Spiegel, in den Vater und Sohn den Geist der Wahrheit gießen, um die Vernunft zu erleuchten, daß sie alle Wahrheit erkenne, die in Bildern, Formen, Arten und Aehnlichkeiten erkannt werden kann. Betrachtung und Vernunft reichen nicht dahin, wo Gottes Antlitz über und ohne Vernunft in bloßer Intelligenz und bildlosem Geiste (mens) geschaut wird. Dieses geeinfachte Auge schaut immer des Vaters Antlitz, etwa wie die Engel. Sein Ziel ist das Bild, welches Gott selbst ist. Es sieht im einfachen Schauen Gott und alles, insofern es eins ist mit Gott und das genügt ihm. Das ist dann Contemplation. Gott hat durch das Licht des Geistes seiner Wahrheit das vernünftige Auge erleuchtet, daß es in Formen, Bildern und Aehnlichkeiten Gott und alle Creaturen erkennen kann, so weit als es Gott gefällt, diese Kenntniß zu manifestiren und zu zeigen. Der Geist Gottes befiehlt der von ihm erleuchteten Vernunft, daß sie das Sinnenleben nach den Vorschriften des göttlichen Gesetzes und der Kirche in Liebe und wahrer Discretion einrichte. Der intellectuale Mensch, der von Gott den Geist der Wahrheit empfangen hat, soll vor Gott wandeln und sein inneres Leben mit Tugenden schmücken. Gott fordert ihn zu seiner Betrachtung und Erkenntniß auf. Das freut die

Seele; sie öffnet ihre Augen, diese werden erleuchtet und Gott zeigt sich ihr, zwar nicht wie er in seiner Natur ist, sondern in Bildern und Aehnlichkeiten, wie die erleuchtete Vernunft sie fassen und verstehen kann. Diese sieht Gott unter intellectualen Bildern als Macht, Weisheit, Wahrheit, Gerechtigkeit, Güte, Wohlwollen, Barmherzigkeit, Reichthum, Huld, lebendige Treue, Trost und Süsse. Sie sieht auch den Unterschied der Personen und daß jede Person wahrer Gott ist und gleich allmächtig, sie sieht die Einheit der Natur in der Dreiheit der Personen, die Fruchtbarkeit der göttlichen Natur und ihrer einfachen Wesenheit, jede Person Gott und in ihrer einfachen Substanz Gottheit (divinitas). Das einfache Auge schaut mit einfachem Schauen im göttlichen Lichte einfach was Gott ist. Diesem einfachen Auge folgt das intellectuale Auge, welches in demselben Lichte erforschen will, was und wer Gott sey. Aber alle Vernunft und alle mit Discretion vereinigte Betrachtung unterliegt im Angesichte Gottes, und die intellective Kraft wird in ein Maßloses erhoben, ihr Schauen ist maßlos, d. h. es erhält sich nicht auf diese oder jene Weise und sieht weder hiehin noch dorthin. Das Maßlose hat eben die ganze intellective Kraft umfangen, das Schauen dieser Kraft ist über sie selbst hinausgehoben und ausgebreitet, so daß sie selbst nicht weiß, wo sie ist. Denn was sie schaut kann sie nicht ergreifen, weil eben ihr Schauen maßlos ist, und von ihr ohne Ziel und Rückkehr ausfließet und ausschweifet. Auch was sie ergreift kann sie nicht ganz ergreifen, weil auch ihr Ergreifen (captus) maßlos ist. Sie wird deshalb von Gott weit höher ergriffen, als sie ihn ergreifen kann. Dieser maßlose modus steht in der Mitte zwischen derjenigen Contemplation, welche in intellectualen Bildern und Aehnlichkeiten vor sich geht, und derjenigen, welche über alle Bilder hinaus im göttlichen Lichte geschieht. Der vierte Act des contemplativen Lebens, welche dieses, insofern es sich auf Contemplation bezieht, ganz vollendet, ist die erhobene und erleuchtete Uebung

in der Liebe nach Gottes gnädigstem (gratissima) Willen. Diese Art ist zugleich mit dieser Uebung aus Gott geboren. Der h. Geist, der uns reiniget und in dem wir leben, fordert uns auf, ihn zu lieben, wie er uns liebt. Diese Aufforderung ist so entsetzlich zu hören, daß alles in uns von der Heftigkeit und dem Sturme der Liebe erschüttert wird. Da erweitert sich das Herz im Verlangen, es öffnet sich, und alle sensitiven Kräfte folgen mit der sensiblen Liebe gegen Gott. Die Seele die über sich selbst lebt, geht in gerader Richtung mit innerer Danksagung und Vergessen alles desjenigen, was die göttliche Liebe hindern kann, vorwärts. Es geht voran der erleuchtete Intellect, und der freie Wille mit Lob und Dank, und mit Ehrfurcht in dem Schauen der ewigen Liebe. Was aus Gott geboren ist, ist Gott und Geist, ist Gott mit Gott, eine Liebe ein Leben in seinem ewigen Urbilde, ist Geist und Gott ähnlich durch die Gnade und die liebende Anhänglichkeit an Gott, ist heilig, stark und frei und in der Uebung der Liebe alles besiegend [1]).

3.

H. Helfferich sieht laut der Vorrede zum ersten Bande des Werkes seine gegenwärtige Arbeit als Einleitung zu einer umfassenden Geschichte der teutschen Mystik an. Zu diesem Behufe fand er es vor Allem für nothwendig, den Begriff und das Wesen der Mystik einer gewissenhaften und unpartheiischen Prüfung zu unterstellen, und dieß um so mehr, da ihm scheint, dieselbe habe in der gegenwärtigen Entwicklung der Wissenschaft sich noch nicht die ihr gebührende Stelle erringen können. Eben so war der Verfasser darauf bedacht, die Geschichte der Mystik unter einem neuen Gesichtspunkte aufzufassen, und zwar unter dem einer organischen Bewegung und eines lebendigen Fortschritts, welche beide unter einem gemeinsamen Entwicklungsgesetze stehen.

---

1) A. a. O. S. 234 — 235.

Wir können der literarischen Welt zu unserm jugendlichen Gelehrten nur Glück wünschen; seine erste dargelegte Probe zeugt nicht nur von einem sehr lebendigen Interesse für die Wissenschaft, sondern auch von einem schönen speculativen Talente, von vieler schon errungener Gewandtheit in der Darstellung, von Schärfe im Urtheil, so wie von Feinheit und Gediegenheit geistiger Bildung, die sich überall verräth. Diesen vielversprechenden Eigenschaften, welchen sich noch das Streben nach Gründlichkeit zugesellt, geschieht dadurch kein Eintrag, daß sich der Verfasser gegenwärtig vielfach noch auf einem Standpunkte befindet, welchen er später, das Methodische etwa ausgenommen, ohne Zweifel gänzlich verlassen wird: wir meinen den von ihm noch nicht völlig überwundenen Hegelschen.

Die Einleitung S. 1—125 befaßt sich mit dem Begriff und dem Wesen der Mystik, mit dem folglich, was uns jetzt am meisten interessirt. Gleich von Vorneherein handelt der Verf. von den verschiedenen und zwar falschen Auffassungsweisen des Begriffs und des Wesens der Mystik, besonders durch den Indifferentismus und den Rationalismus, so wie von seiner Verwechslung mit dem Supernaturalismus. Wir wollen dem Verf. in diese meist historisch-kritischen Expositionen nicht folgen, vielmehr dem nachgehen, was er selbst für das wahre Wesen der Mystik erkennt. Darauf deutet er schon S. 5 in der Bestimmung hin: Das Princip der Mystik ist zwar die absolute Idee, aber nicht als der durch das Denken vermittelte Begriff. Zu dieser Idee kann sich der Supernaturalismus [1]) nicht erheben, weil er sich, Statt an den Begriff und an die Idee, nur an die zeitliche Erscheinung beider hält S. 11—13. Eben so wenig vermag es der Rationalismus, der vermöge seiner abstracten Verständigkeit in

1) Offenbar hätte der Verf. diesen den starren, einseitigen Supernaturalismus, im Gegensatz zum wahren nennen sollen.

der Trennung zwischen der absoluten Idee und dem endlichen Geiste so weit geht, daß er, obgleich die Realität der Idee voraussetzend, dennoch nicht nur die Erkennbarkeit derselben schlechthin läugnet, sondern zugleich auch jede unmittelbare Offenbarung Gottes als unmöglich voraussetzt S. 13—15. Was aber der Rationalismus trennt, das vereiniget die Mystik, und zwar ist das, was sie miteinander vereiniget: Unendliches und Endliches, Idee und Erscheinung, Denken und Sein.

Allein es wird jetzt nur auf die Natur dieser Vereinigung ankommen, um bestimmen zu können, ob die Mystik im Recht oder im Unrecht sei. Denn daß, sobald, im Hegelschen Sinne, die durch den phänomenologischen Proceß vermittelte Geschichte des endlichen Geistes als die Entwicklungsgeschichte Gottes angesehen wird, von einer transceudentalen Bedeutung der Idee gar nicht mehr die Rede sein könne, sieht der Verf. S. 21 selbst sehr gut ein. Auch geschieht in Absicht auf die Offenbarung dasselbe, was durch den Rationalismus geschieht. In Christo wird nicht die Idee, sondern die Idee wird als Christus erkannt S. 14. Dennoch wendet sich der Verf. mit Liebe der Hegelschen Speculation zu, indem er als eine der folgenreichsten Entdeckungen auf dem Gebiete des des philosophischen Denkers den Satz ansieht: daß im logischen Processe die niedern, sich widersprechenden Momente in dem höhern Begriffe sich zur Einheit zusammenschließen S. 28. Wenn H. Helfferich sofort die innere Wahrheit dieses Satzes auf naturwissentschaftlichem Wege darzuthun sucht, und zum Behufe dessen bis zum Cotyledon, dem Wurzelkeimchen des Lebendigen hinabsteigt S. 30 ff., folgen wir ihm in diese Untersuchungen nicht, sondern suchen mit ihm erst da wieder zusammenzutreffen, wo er die Religion, und zwar diese nach ihrer ersten Möglichkelt, im unmittelbaren Bestimmtsein durch die Idee des Unendlichen findet, welches Bestimmtsein sich zunächst im Gefühle ausdrückt S. 42 ff. Aber auch hier,

wo es sich um das Gefühl handelt, beginnt sogleich der Streit, und man darf sich ja nur an Schleiermacher und Hegel, an welche beide unser Verf. anknüpft, erinnern, um alsbald zu wissen, daß die kritischen Erörterungen sogleich wieder ihren Anfang nehmen müssen. Aber auch in diese sind wir unserm Verf. zu folgen nicht gesonnen, vielmehr suchen wir uns der eigenen Anschauung desselben zu versichern.

Um sich über seinem Gegenstand gehörig zu orientiren, glaubt Herr Helfferich auf die Principien einer wahren Religionsphilosophie zurückgehen zu müssen, welche Principien in den Gesetzen des endlichen Geistes selbst liegen S. 56. 57. Um nun diese Principien zum Zwecke einer christlichen Mystik zu finden, geht er auf das Verhältniß ein, in welchem das menschliche Individuum sowohl zu Adam als zu Christus steht, welcher der zweite Adam ist. „Nicht weil Adam als jener einzelne Mensch gesündigt hat, sündigt auch dieser und jener Nachkomme Adams, sondern weil Adam nicht jener einzelne Mensch ist, sondern der allgemeine Repräsentant der Menschheit, haben wir Alle in ihm gesündigt; nicht weil Christus als dieser einzelne Mensch gestorben ist, hat er uns erlöst; sondern weil er der zweite Adam ist, die Menschheit ihrem wahren Begriffe nach in seiner Person repräsentirt, ist er unser Erlöser, vorausgesetzt, daß wir unsre Sündhaftigkeit und Endlichkeit negiren, und mit ihm, als dem idealen Haupte der Menschheit, in Lebensgemeinschaft treten. Die individuelle Beschränkung und endliche Erscheinungsweise ist ja nicht der Begriff des Menschen, und wenn sich daher die Vorstellung unmöglich dazu verstehen kann, die Identität des menschlichen und göttlichen Bewußtseins als wirklich zu Stande gekommen vorauszusetzen; so begreift die denkende Intelligenz eben so sehr die Nothwendigkeit einer solchen zeitlichen und räumlichen Beschränkung der absoluten Idee, als die Negation derselben durch den Tod. Christus wäre nicht der Erlöser

der Welt, wenn er nicht durch seinen Tod die individuelle Beschränkung aufgehoben, die Idealität seiner absoluten und unendlichen Geistigkeit wieder hergestellt hätte, um als das unsichtbare Oberhaupt seiner sichtbaren Kirche das zeitliche Faktum der Erlösung durch die fortgesetzte Erlösung in den Herzen seiner Gläubigen in einen ewigen Act der Versöhnung des menschlichen Bewußtseins mit dem göttlichen zu verklären. Was an Christo und durch ihn geschehen ist, betrachtet der Gedanke nicht als etwas Abgeschlossenes, Vergangenes, als eine isolirte Thatsache; sondern seine Person und sein Werk sind der Typus für das christliche Bewußtsein überhaupt. Was bereits geschehen ist, wird im Bewußtsein der Gläubigen als eine ewige Thatsache, und die höchste Aufgabe des Christen ist es, das Urbild so vollkommen als möglich an sich darzustellen."

Diese Auffassung erinnert an die von Görres. Dieß sieht auch der Verf. ein, aber er tadelt an der Görresschen Anschauung dieß, daß in ihr allzusehr das objective Moment der Religion hervortrete, wodurch das subjective zurückgedrängt werde S. 60. 61. Er macht daher wiederum aufmerksam auf die absolute Idee, die solche Verkümmerung des Subjectiven nicht gestatte. Fortan lenkt der Verf. zu dem zurück, was er oben über die Lebensgemeinschaft des Christen mit Christo bemerkt hat. Es kann aber demjenigen, der in diese Gemeinschaft sich hinein leben oder auch nur hinein denken will, nicht einfallen, das Leben Jesu als Thatsache und Erscheinung von der Idee dieses Lebens zu trennen, und umgekehrt die Idee von der Erscheinung. Vielmehr ist hier die höchste Einheit und Dieselbigkeit. In diesem Sinne nun faßt auch die Mystik die Person Christi und seine Lehre als die zwar unterschiedenen, aber untrennbaren Seiten der absoluten Idee in ihrer Selbstoffenbarung, sucht auch die christliche Lehre in diesem Verhältnisse zur Person des Erlösers zu begreifen. Zunächst hat das Selbstbewußtsein Christi durch die Vermittlung der Lehre sich fortge-

pflanzt in der Gemeinschaft der Gläubigen: Die Kirche stellt in sich die Persönlichkeit Christi, wie sie sich in dem Totalbilde seines Lebens und Wirkens abgeschlossen hat, als die ewige und unendliche Personification der absoluten Idee dar. S. 97.

Dadurch kommen wir zum nähern Verständniß dessen, was der Verf. unter der „absoluten Idee" sich denkt: wir begreifen sie nämlich zunächst aus der Persönlichkeit Christi, welche eben die ewige und unendliche Personification der absoluten Idee ist. Diesen Gedanken vermittelt aber der Verf. also: Wenn das speculative Denken jenes ist, durch welches das Subject mit dem Inhalte des Gedankens sich identisch weiß; so ist die Mystik speculativ dadurch, daß sie den Inhalt der christlichen Lehre in den menschlichen Geist verlegt, um denselben in allgemeiner und idealer Weise zu reproduciren. Zwei Wege sind es, die zu diesem Ziele führen. Denn einen wählen diejenigen, welche, die absolute Idee mit dem endlichen Denken verwechselnd, von keiner andern Allgemeinheit der Idee wissen wollen, als von der, die in der abstrakten Gesammtheit des menschlichen Denkens besteht. Dieß zugegeben wird die Idee in den fortschreitenden Phasen des menschlichen Wissens, und hat daher auch keine andere Bedeutung als der allgemeine Geist der Geschichte S. 98. 99. Daß dieses Resultat eine consequente Durchführung des Hegelschen Systems liefere, legt der Verf. S. 99 und 100 nahe genug. Sonach hat auch die Erscheinung Christi keine andere Bedeutung, als daß er sich, d. h. den Menschen überhaupt, oder die Idee der Menschheit als das An — und Für — sich der absoluten Idee begriff, das Denken in seiner Identität mit dem Sein darstellte. Den andern, entgegengesetzten Weg, schlägt die Mystik ein, und ist daher in einem ganz andern Sinne speculativ als die Philosophie des Begriffs. Anstatt daß sie nämlich, wie es hier geschieht, die persön-

liche Erscheinung Christi in den logischen und allgemeinen Inhalt seiner Lehre auflöst, um sich auf diese Weise versöhnt, d. h. mit dem Inhalte des Gedankens Eins zu wissen; begreift sie die Lehre nur in Beziehung zur Person Christi, oder als den unverfälschten Ausdruck seiner Persönlichkeit, und wenn sie daher zur Identität mit dem Inhalte der Lehre gelangt, so muß dieß nothwendig eine Identität mit der Person des Erlösers sein S. 100. 101.

Wenn somit Hegel die absolute Idee in das endliche Denken herabzieht und mit dieser verwechselt, so trägt unser Verf. dagegen auf eine Identification des Menschen mit der Person des Erlösers an. Es wird nun Alles darauf ankommen, wie diese Identification genommen wird, als Identification mit dem Menschen Christus, der und sofern er zugleich Gott ist, oder als geistige Gemeinschaft mit dem von Irrthum und Sünde befreienden Erlöser. Es ist das Letztere, was der Verf. S. 101. 102 und 103, und zwar gleichsam auf der Spitze der mystischen Erscheinungen, in der Ekstase nachweist. „Die eigentliche mystische Ekstase ist nicht blos ein Produkt, sondern auch ein Complement des gesunden religiösen Bewußtseins. Indem der Inhalt der religiösen Vorstellung durch den Gedanken begriffen, die Thatsache der Erlösung zu einer Thatsache des Selbstbewußtseins, die geschichtliche Persönlichkeit Christi in die ideale Persönlichkeit der Gläubigen aufgehoben wird, muß in demselben Verhältniß in welchem die absolute Idee in ihrer idealen Allgemeinheit sich dem Geiste mittheilt, das Denken seine endlichen Formen durchbrechen, um sich von dem ewigen und absoluten Sein der Idee, oder von der absoluten Persönlichkeit Christi durchdringen zu lassen. Wo Christus Gestalt gewinnt, seine Persönlichkeit dem endlichen Geiste einpflanzt, da muß der Reflex der absoluten Idee, die in ihm einen realen Ausdruck gewann, sich als ein höheres, dem Göttlichen verwandtes Bewußtsein darstellen,

und wenn der Erlöser durch den heiligen Geist in seinem Jünger vertreten ist, so ist die Gefühls- Vorstellungs- und Denkweise des endlichen Geistes nicht blos das Werk Christi; sondern, so zu sagen, eine Ausstrahlung seines eigenen Geistes. Für diese Fülle der Gottheit aber ist das schwache und gebrechliche Gefäß endlicher Geistigkeit zu eng: durch die Einstrahlungen eines höhern Lichts und die Strömungen einer höhern Liebe fluthet sein Inhalt über und strömt hinaus in den reinern Aether der Idee. Damit hat nun aber auch die Herrschaft der Kategorien ihr Ende erreicht; diese Marksteine des subjectiven Denkens haben ihre Gültigkeit verloren, weil die Idee selbst die Grenzen verwischt, zu deren Bezeichnung sie gesetzt sind."

Von dieser Seite aus dürfte die Mystik am meisten Widerspruch von dem logischen Gedanken oder der Begriffsphilosophie erfahren. Der Verf. erkennt dieß, und sucht das Verhältniß beider näher zu bestimmen, indem er sagt: „Zwar ist für die Philosophie des Begriffs sowohl als für die Mystik die Idee ein Werdendes, weil beide speculativ sind: allein während die Philosophie die Idee erst im subjectiven Bewußtsein werden, d. h. ihrer selbst bewußt werden läßt, setzt die Mystik dieselbe als ein bereits für sich Gewordenes voraus, das aber eben so sehr auch hier das Subject und sein Denken werden soll. Dieser Aufgang der Idee im Subject, dieses Werden des göttlichen Lichtes, dessen Sonne schon von Ewigkeit her ist, ohne daß sie am Himmel der endlichen Welt erscheint; ist die große Aufgabe für das religiöse Bewußtsein, und eben weil der Anfang ein anderer ist, so muß auch das End und Ziel ein andres sein. Schließt sich nämlich die Idee im subjectiven Geiste aus ihrer Entäußerung mit sich selbst zusammen, versteht und begreift sie sich erst im Denken des Menschen, so folgt daraus, daß ihre Allgemeinheit und Nothwendigkeit auch durch die Kategorien unseres Denkens erschöpft ist. Die Gesetze, denen wir unterworfen sind, hat sich die Idee gleichsam selbst gesteckt, und was daher

ausserhalb dieser Umzäunung liegt, hat deßhalb auch keinen Anspruch auf absolute Gültigkeit. Die Wahrheit ist nicht blos für das Denken, sondern auch ausschließlich im Denken, seinen allgemeinen Bestimmungen und nothwendigen Formen. Umgekehrt begreift die Mystik die Idee als das Allgemeine, das nicht blos die endliche Erscheinung überhaupt, sondern auch das endliche Denken blos zu einem Durchgangspunkte macht, um nicht nur für sich, sondern auch für Anderes und im Andern zu existiren. Für das logische Denken ist die Idee gleichsam in der Erscheinung aufgegangen, und die Aufgabe ist daher auch nur die, nicht von der Erscheinung überhaupt zu abstrahiren, sondern in und an der Erscheinung das Allgemeine und Nothwendige nachzuweisen. Nun gehört es zwar zum Wesen der Idee, erschienen zu sein, und sich geoffenbart zu haben: allein sie ist nicht durch diese ihre Offenbarung, sondern sie wird in derselben nur für das endliche Bewußtsein, um sofort auch diese Nothwendigkeit zu negiren. Hat daher der Mensch den Strahlen des Lichts sein inneres Auge geöffnet, das Bewußtsein der in Christo erschienenen absoluten Idee zu der seinigen gemacht; so negirt er nicht blos die Endlichkeit überhaupt und seine endliche Erscheinung, sondern zugleich auch die Formen seines endlichen Denkens, weil diese sich nicht auf die Idee an und für sich, sondern nur auf das Allgemeine und Nothwendige ihrer Erscheinung beziehen." S. 103—106.

Wodurch der Verf. von Görres sich unterscheiden will, ist, daß, wenn der letztere der mystischen Entzückung, gleich der magnetischen Ekstase, einen zeitlichen Verlauf zuschreibe, er selber in jener nichts Anderes erblicke als den adäquaten Ausdruck für eine höhere, oder vielmehr die höchst mögliche Beziehung des Selbstbewußtseins zur Idee Gottes S. 108. Darum setzt er S. 109 die mystische Entzückung oder Ekstase der unmittelbaren Lebensgemeinschaft mit Gott gleich, welche kein temporärer Zustand, sondern eine bleibend im Geiste haftende Stimmung

ist, die sich nicht momentan im Geiste einstellt und wieder verliert, sondern die gesammte geistige Natur umwandelt und verklärt. Aber nach S. 106 kommt dem Verf. der Gedanke, ob die so begriffene Mystik nicht pantheistisch sei. Diese Frage beantwortet er S. 106 und 107 dahin: die Mystik versteht, wenn sie die Einkehr des Geistes in das Nichts verlangt, darunter nichts Anderes als das Aufheben und Aufhören jeder Ichheit, d. h. jedes egoistischen Princips in uns, woraus noch keineswegs folgt, daß der Geist, der seine Ichheit, oder jede ausschließliche Beziehung zu sich selbst, ablegt, überhaupt für sich, oder persönlich zu sein aufhört. Daher bedeutet der Ausdruck am Ende nichts mehr und nichts weniger, als daß derjenige, der Gott liebt, sich ihm zu eigen gibt, und in dieser Liebe zu seiner Erkenntniß gelangt, vorerst jede Faser der Selbstliebe ausgerottet, jeden Gedanken, der sich auf die Welt und seine eigene Existenz bezieht, abgelegt hat, weil dieß der einzige Weg ist, um zu Gott zu gelangen. Dem mag übrigens sein, wie ihm wolle; was wir mystische Ekstase genannt haben, ist zwar im Allgemeinen eine und dieselbe Form des religiösen Bewußtseins: allein da der Geist mit derselben gewissermaßen in eine höhere Sphäre aufgenommen ist, kann es nicht anders geschehen, als daß sich ihm diese seine Beziehung zum Unendlichen in verschiedener Weise darstellt." —

Dabei wäre aber allererst zu bestimmen gewesen, ob denn die Ichheit so ohne Weiteres für die falsche Selbstheit genommen werden dürfe, und ob sie nicht vielmehr so recht eigentlich die individuelle Persönlichkeit selbst sei, oder das, was das Identische des Individuellen und des Persönlichen ist. Das Personelle an sich ist das Ineinandersein von Vernunft und Willen, eben darum ist aber auch dieses, als in jedem Menschen seiend, das Allgemeine, das wahrhaft lebendig nur ist in einem Besondern, d. h. in einem Individuum. Ohne das Individuelle ist das Personelle nichts als die leere Form, eben so wie der abstracte allgemeine

Gedanke. Soll nun aber eben die Ichheit, das lebendige Band des Individuellen und Personellen, in Gott pantheistisch absorbirt werden, so ist der Gedanke an eine Unsterblichkeit des Geistes nichts Anderes mehr als ein leerer Traum zu nennen.

Bisher suchte der Verf. allgemeine Grundzüge zu geben, welche bei den einzelnen Mystikern mehr oder weniger deutlich hervortreten. Nach diesen Grundzügen wird nun von ihm S. 110 und 111 die Mystik definirt. Und zwar wird sie bestimmt „als eine immanente und darum unmittelbare Beziehung des endlichen Geistes auf die Idee des Absoluten; immanent, in sofern die Idee der Offenbarung in der Totalität ihrer unterschiedenen Momente auf das Subject bezogen wird, und hinwiederum der subjective Geist nicht blos in abstrakter Weise, sondern in der gediegenen Einheit seiner den besondern Momenten der Idee entsprechenden Kräfte in Beziehung zu der letztern tritt; unmittelbar, weil durch die immanente Beziehung die Versöhnung oder Vereinigung des endlichen Geistes mit der absoluten Idee in der Form realer Lebensgemeinschaft wirklich zu Stande kommt. Das mystische Bewußtsein fixirt sich weder im Gefühle, noch in der Vorstellung, noch auch im begrifflichen Denken; sondern sucht die Wahrheit in der Wechselbeziehung dieser unterschiedenen Standpunkte, weil die Offenbarung sich weder im Gefühl der Sünde und Erlösung, noch in der Vorstellung der die Erlösung vermittelnden persönlichen Erscheinung Christi, noch auch in dem den Inhalt der absoluten Idee mit sich selbst identisch wissenden Denken einen ihr vollkommen entsprechenden Ausdruck gegeben hat.“

Diese Definition setzt wohl sehr voraus, daß alles früher Vorausgegangene noch fest im Gedächtnisse sei; denn in der That, so könnte außer der Mystik noch gar Manches definirt werden. Denn der immanenten und unmittelbaren Beziehungen auf die Idee des Absoluten giebt es von Seite

des endlichen Geistes mehrere, so daß wir hier ein ganzes Geschlecht vor uns haben. Philosophie, Religion, Kunst und Wissenschaft theilen sich in diese Beziehung, auch würde Hegel eben so wie Jacobi seine Religion so bezeichnet haben. Nun kann und muß freilich jeder Autor verlangen, daß die von ihm gegebenen Hauptbestimmungen nach dem beurtheilt werden, was in den Prämissen über den Gegenstand vorgekommen ist. Allein es wird dennoch immerhin ein Zeichen bleiben, daß das Eigentliche, das Charakteristische einer Sache nicht getroffen ist, so lange man es noch mit so vielem Andern verwechseln kann. Woran es aber bei unserm Verf. eigentlich fehlt, das ist schon in den vorausgehenden Bestimmungen, in den Prämissen folglich selbst enthalten, so daß in der That die Endbestimmung nicht anders ausfallen konnte, als so wie sie wirklich ausgefallen ist. Es ist aber das, was wir meinen, selbst ein unbestimmt Gebliebenes, und zwar ist dieses die „absolute Idee.“ Nach den verschiedenen Bedeutungen, welche die absolute Idee in den neuesten philosophischen Systemen, besonders im pantheistischen Sinne, erhalten hat, hätte es H. Helfferich schon der Mühe werth halten dürfen, die absolute Idee, auf welche hier Alles ankommt, genau zu bestimmen. Allerdings hat der Verf. S. 97—100 Alles gethan, um seine Deutung dem Gebiete des Pantheistischen zu entziehen; allein dennoch ist die absolute Idee der Gefahr schon deßwegen nicht entronnen, weil sie im Ganzen eine unbekannte Größe geblieben ist. Sollte der Verfasser glauben, der Sache sei dadurch abgeholfen, daß die Persönlichkeit Christi als die ewige und unendliche Personification der absoluten Idee ausgegeben wird; so können wir diesen Glauben mit ihm nicht theilen, weil es dem unbestimmt Gebliebenen möglich ist, in alles Mögliche aufgelöst zu werden. Ist die Persönlichkeit Christi nur die Personification der absoluten Idee, so steht die Idee offenbar höher als diese Persönlichkeit, und es steht nun Jedem frei, diese Idee entweder im Sinne von Strauß für die

Idee der Menschheit, oder im Sinne Hegels für die allgemeine logische Idee zu nehmen, denn auch diese hat sich für eine christliche in dem Sinne ausgegeben, daß sie zugleich die allgemeine Formel für die Identität des Endlichen und des Unendlichen ist, und es liegt im Systeme Hegels sogar der von Vielen gepriesene Versuch vor, die ganze verkehrte Vorstellung von der absoluten Idee durch eine Art von Geschichtsproceß als eine wirkliche Angelegenheit der Menschheit darzustellen. Jedoch sind wir für unsere Person weit davon entfernt, dem Herrn Verf. diese oder jene Vorstellung zuzumuthen, müssen aber um so mehr darauf bestehen, er möchte bei der Darstellung der teutschen Mystik diesem Punkte ein eigenes ausführliches Kapitel widmen, um das gründlich erläutern zu können, worauf Alles ankommt. Wahrscheinlich wird er sodann die Benennung „absolute Idee“ überhaupt aufgeben, und eine bezeichnendere, charakteristischere an ihre Stelle setzen. Die absolute Idee, abgesehen von ihrem Mißbrauch in der pantheistischen Philosophie unserer Zeit, erinnert ohnehin zu sehr an die Idee des Absoluten, als daß sie so unbestimmt und unbedingt genommen werden könnte, wie der Verf. thut. Er selber möge es uns nicht verübeln, sondern als einen Beweis unserer aufrichtigen Achtung ansehen, wenn wir unsere eigene Ueberzeugung gegen ihn dießorts aussprechen.

Wenn die absolute Idee nun einmal im Interesse der Mystik mit der Person Christi verbunden werden soll, so kann dieß nur auf zweifache Weise geschehen, zuerst in Absicht auf Christus, und dann in Absicht auf den Menschen. In Absicht auf Christus so, daß sofort die absolute Idee die Idee der zu Einer Person vereinigten Gottheit und Menschheit ist, eine Vereinigung, die für Christus allein gelten kann, und die so gleichsam ein ἅπαξ λεγόμενον ist. In Absicht auf den Menschen, so fern dieser auf den Gottmenschen sich nur beziehen kann, so daß jene

Idee, die in ihm, dem Menschen, abbildlich sich ausprägen soll, nur die Idee der Gott unterworfenen menschlichen Natur ist.

Was nun die Geschichte der christlichen Mystik angeht, so unterscheidet der Verfasser drei Epochen: die erste begreift in sich die objective, die zweite die subjective, die dritte die absolute Form der Mystik. Die objective Form der Mystik faßte den Inhalt der christlichen Offenbarung substantiell, und vermochte deßhalb auch den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen noch nicht wirklich zu überwinden, wenn sie ihn gleich nicht bestehen ließ, sondern als gar nicht vorhanden betrachtete. Indessen konnte das mystische Bewußtsein nicht lange in dieser Unbefangenheit verharren; der Gegensatz mußte hervortreten, und jetzt erst wird ein ernster Versuch gemacht, denselben zu überwinden. Man sprach dem Endlichen nicht nur alle positive Berechtigung, sonden auch alle reale Wahrheit ab, und flüchtete aus den Widersprüchen des endlichen Daseins hinüber in das Reich, des Idealismus, in welchem sich alle Gegensätze versöhnten. Die substantielle Betrachtungsweise des Areopagiten machte dem Idealismus des Erigena Platz. Auf diesem Standpunkte aber war die Gefahr doppelt groß: der Geist des Christenthums trat in einen persönlichen Bund mit dem Idealismus der antiken Welt, und war nahe daran, alle und jede reale Erscheinungsweise der absoluten Idee zu negiren. Dagegen sträubte sich der an eine positive Grundlage gewöhnte germanische Geist, der diesen Idealismus in die Mystik des traditionellen Kirchenglaubens umsetzte, als deren Begründer und hauptsächlichen Repräsentanten wir den hl. Bernhard kennen lernen. Die Mystik des Kirchenglaubens beginnt mit der Unmittelbarkeit der Contemplation bei Bernhard, gewinnt durch Hugo v. St. Victor ein bestimmtes Princip, und erreicht endlich in Richard v. S. Victor eine methodische Form und und wissenschaftliche Entwicklung.

4.

H. Schmidt macht im vorliegenden Buche mit der Mystik nicht das erstemal Bekanntschaft. Schon im Jahr 1836 erschien von ihm ein Essai sur les Mystiques du quatorzième siècle précédé d'une introduction sur l'originé et la nature du Mysticisme. Strasbourg impr. de Silbermann, p. 115 in 4°; eine Schrift, die, wenn sie auch noch nicht so glücklich war, ins Innere der Sache zu dringen, doch wenigstens viel Belege für ein fleißiges Studium gab. Im Jahr 1839 schrieb er eine schätzbare Abhandlung über Meister Eckart, die im 3ten Hefte der Studien und Kritiken mitgetheilt wurde.

Die gegenwärtige Schrift zerfällt in drei Abschnitte. Im ersten wird Taulers Leben erzählt, und der Erzählung eine Darstellung jener Verhältnisse beigegeben, unter welchen er gewirkt, S. 1—63. Der zweite Abschnitt enthält Untersuchungen über die Aechtheit und den Character der Tauler'schen Schriften, wobei zugleich seine Predigtweise geschildert wird, S. 64—89. Zuletzt folgt in der dritten Abtheilung die Darstellung von Taulers Mystik, S. 90 bis 160. Als Anhang gibt der Verfasser S. 160—208. eine Abhandlung über die Gottesfreunde, deren Geschichte bisher beinahe unbekannt war. Den Schluß bilden S. 209 bis 240 zum Theil noch ungedruckte Dokumente, welche für die Geschichte des religiösen Geistes im 14ten Jahrhundert Wichtigkeit haben.

Während für uns nur die Mystik Taulers besonderes Interesse hat, ist auch sie nur der besondere Gegenstand unseres Nachdenkens.

An sich ist nur Ein Wesen, und dieses ist Gott: Gott aber ist die simple weislose Einheit, das schlechthin einfache Wesen, in welchem alle Mannigfaltigkeit geeint und aller Unterschied aufgehoben ist. In dieser absoluten Unterschiedslosigkeit ist er das wahre, ungeschaffene Nichts. Gott

als: das Nichts ist die göttliche Finsterniß, die zugleich das wesentliche Licht ist, die wilde Wüste, wo man weder Weg noch Weise findet, der unaussprechliche göttliche Abgrund, die stille, wüste Gottheit. So aber wird Gott genannt, sofern er noch der in sich verborgene, d. h. der noch nicht aus seiner Verborgenheit herausgetretene, somit der unbekannte Gott ist. Aus dieser Verborgenheit herauszutreten, sich zu offenbaren, oder vielmehr sich auszugießen, liegt in der göttlichen Natur selbst. Mit diesem Heraustreten Gottes aus sich selber stellt sich aber die göttliche Trinität dar. Wie Eckart unterscheidet Tauler zwischen Gott und Gottheit. Die Gottheit ist das in sich Verborgene, das in dieser Verborgenheit bleiben will, daher das Unthätige. In dieser Verborgenheit und Unthätigkeit kann aber Gott nicht verharren, er muß heraustreten, sich offenbaren, sich gemeinsamen, und zu diesem Ende wirken. Wer erkennt hier die Unterscheidung nicht von der Gottheit, wie sie potentia, und wie sie actu ist. Das göttliche Wirken aber ist seiner Natur nach ein Erzeugen. Als der so Wirkende ist Gott der Vater. Dieser spricht sich ewig selber in Erkenntniß seiner durch das Wort aus, dieses Aussprechen seiner selber ist das ewige Gebären seines Sohnes. Wie im Sohne der Vater sich selber erkennt, so liebt er sich auch im Sohne selber, aber auch der Sohn erkennt sich im Vater und liebt darum den Vater. Diese Liebe durch wechselseitiges Wohlgefallen ist der heil. Geist. Obschon nun Tauler einerseits den Personenunterschied in der Trinität festzuhalten strebt; so sucht er doch auch andererseits in seiner Trinitätslehre, sofern diese seine eigene Speculation enthält, die Personen Sabellianisch in bloße Eigenschaften und Verhältnisse der Gottheit aufzulösen. An die Stelle des Vaters tritt ihm die wirkende Allmacht, an die Stelle des Sohnes der Verstand, die Weisheit, und an die Stelle des Geistes die Liebe. Die Geburt des Sohnes ist nicht eine Einmal geschehene, sondern ewig spricht sich Gott

aus, ewig gebiert er sich, und ewig kehrt er in sich selber zurück. Den Unterschied also, den Gott ewig setzt, hebt er eben so ewig wieder auf. Das nennt Tauler, indem er sich auf Sprüchw. 8, 30. 31. bezieht, das Spiel der Trinität. Aber eben indem er die Dreieinigkeit so ausdeutet, weiß er sich selber mehr mit dem Heidenthume, als mit dem Christenthume in Uebereinstimmung. Denn während er von Plato und dem Neuplatoniker Proklus bekennt, sie seien tiefer in diese Wahrheiten eingedrungen, bemerkt er von den christlichen Lehrern, und selbst von Thomas von Aquin, sie stehen zur Schande der Christenheit hinter den Heiden zurück [1]). Bei dieser Sabellianischen Auffassung der Trinitätslehre, durch welche er auch mit Abälard übereinkommt, ist es nicht zu verwundern, wenn Tauler von der Weltschöpfung so wenig spricht; er sieht sie mit Eckart als eine Entäußerung der Gottheit an, die da bestimmt ist, in die göttliche Innerlichkeit wieder zurückzutreten. Dadurch wird aber klar, welche Bedeutung jetzt noch Gott gegenüber der Creatur zukommen kann. Denn da Gott das einzig wirkliche und reale Wesen ist, so ist die Creatur nur Unwesen, Schein, Accidens. Die Bedeutung der Creatur ist daher die des an sich Nichtigen, dem nur in sofern einige Geltung zukommen kann, als Gott selber in ihr ist und durch sie wirkt. Alles Creatürliche geht daher in Nichts auf, und nur Gott ist allein dasjenige, was ist und übrig bleibt. Indem aber Alles in Nichts sich auflöst, ist das Nichts selber, in dem alles Endliche untergeht, nicht Nichts, sondern als die stille Wüste; (das Chaos) der Abgrund — ist es die Gottheit. Daher macht der Biograph Taulers selbst [2]) darauf aufmerksam, daß die Taulersche Speculation zum Pantheismus führen müsse. Denn Gott ist das Eine, in was sich alle

---

1) Zweite Predigt auf Johannes des Täufers Geb. Fol. 140. b. 2te Predigt auf Trinit. Fol. 60. a.

2) a. a. O. S. 98.

endlichen Wesen aufgelöst haben. Dasjenige Wesen, in welchem Zeitliches und Ewiges gleich sehr wohnen, welches somit auch zwischen Zeit und Ewigkeit in der Mitte steht, ist der Mensch. Der innere Mensch ist der ewige, der äußere der zeitliche. Der innere ist nicht etwa blos der Idee nach ewig in Gott, sondern als aus dem Grunde der Gottheit gekommen, als dem verborgenen Abgrund in Gott entstiegen, ist er derjenige, der in Ungeschaffenheit ewig in Gott war, und darum Ein Wesen mit Gott ist. Auch diese Vorstellung sollen schon Plato und Proklus gehabt, und durch die Tiefe der Anschauung sich weit über die spätern Scholastiker gestellt haben. Was daher von Gott gilt, das gilt auch vom menschlichen Geiste; denn so wenig man das Wesen der Gottheit mit Namen erschöpfen kann, eben so wenig vermag auch die lautere Substanz der Seele durch Bezeichnungen erschöpft zu werden. Das Göttliche im Geiste ist das Gemüth, das Centrum und Princip des gesammten Lebens; es erkennt sich selber als Gott in Gott. Die Zweiheit der menschlichen Natur ist Bedingung und Grund eines zwiespaltigen Begehrens im Menschen. Der Geist neigt zu Gott, der Leib zum Irdischen. In die widerwärtige Neigung des Leibes ging der Mensch ein, und sündigte durch das Abkehren von Gott und das Zukehren zu den Creaturen. Die Sünde hatte zur Folge den Verlust des natürlichen Adels, welcher Adel darin bestand, daß der Mensch sich als göttliches Wesen erkannte, daß er sein Ich an Gott aufgab und bei diesem Aufgeben sein Nichts begriff, das natürliche Nichts nämlich, die nur scheinbare Realität. Die Sünde vergißt dieses Nichts, und treibt den Menschen an, sich als Etwas zu erkennen, sich mit Eigenschaft zu besitzen. Die von Gott ausgeflossene Creatur hat aber die Bestimmung, in ihn wieder einzufließen. Die Sehnsucht nach Wiedervereinigung ist jedoch nicht allein in der Creatur, sondern in Gott selbst, der unser eben so bedarf, wie wir seiner, sein ganzes Wesen, seine ganze Seligkeit hängt daran; denn die einheitliche Natur

Gottes kann die Unterschiede und Gegensätze nicht ertragen: darum dringt sie selbst nach Aufhebung des Zwiespalts und des Widerspruches. Daraus aber geht hervor, daß im Erlösungsprocesse von Seite Gottes Nothwendigkeit herrscht. Wie es jedoch andrerseits um die menschliche Freiheit stehen möge, kann jener Nothwendigkeit gegenüber leicht errathen werden. Alles aber wird sich um die Anschauung handeln, welche Tauler von der Person Christi hat. Es würde nun offenbar gegen die Wahrheit sein, wenn wir sagen wollten, er hätte den historischen Christus in Abrede gestellt. Aber nicht weniger würde die Behauptung gegen die Wahrheit anstoßen, er habe dem historischen Momente volle Gerechtigkeit widerfahren lassen. Der Biograph Taulers sagt in dieser Beziehung sehr gut: „Dieser (historische) Christus erscheint aber im Ganzen als der nach dem göttlichen Ebenbilde geschaffene oder aus Gott hervorgegangene und von ihm nicht verschiedene vollkommene Mensch, der Typus des mit Gott einsseienden Menschen, in dem sich die Ureinheit des Geistes vollkommen darstellt; darum ist für Tauler Erlösung gleichbedeutend mit Rückkehr in den Ursprung, Vereinigung mit Gott, und die Rechtfertigung geschieht nur dadurch, daß wir Christo nachgehen. Dieß ist seine Auffassung des Zweckes Christi und der Aufgabe des Menschen, die sich in seinen Predigten und besonders in seiner Nachfolge des armen Lebens Jesu überall kund gibt“ [1]).

Die Form des Zurücktritts in die Gottheit ist von der theoretischen Seite die Abstraction, von der praktischen aber die Entsagung. Die Abstraction ist eine Beseitigung aller Bilder, durch welche der Geist am Endlichen als dem Vielen haftet, so wie ein Aufheben aller Unterschiede. Es ist der Weg absoluter Verneinung (via negationis), auf welchem man zur Erkenntniß des Einigen, unbekannten und ungenannten Gottes kommt. Dieser, alle Unterschiede in Gott

1) a. a. O. S. 113.

vernichtenden Erkenntniß entspricht von der Willensseite die Verzichtung auf die Creatur, die, an sich unstät und wandelbar, nur Schein und nur Zufall ist. Diese Verzichtung und Entsagung erreicht aber einen so hohen Grad, daß sie, wie auch der Biograph Taulers sich ausdrückt [1]), zur Selbstvernichtung, zur Zerstörung nicht nur der menschlichen Freiheit, sondern selbst der ganzen menschlichen Persönlichkeit wird. Das menschliche Ich, die menschliche Natur muß als ein geschaffenes Wesen in das Nichts versinken, wir sollen der Unserheit entwerden. Die Aufgabe der Persönlichkeit ist aber deßwegen nothwendig, weil Gott, der allein das Wesen ist, die Zweiheit nicht bestehen lassen kann [2]). Der Mensch kommt daher in seinen ursprünglichen Adel nur dadurch zurück, daß er erkennt, daß er ein Scheinwesen sei, und ihm das Sein nur in der Einheit mit Gott zukomme. Diese Erkenntniß vom eigenen Nichtsein und vom alleinigen Sein Gottes, so wie das Zurücktreten in das göttliche Sein ist besser als alles Wirken in der Welt und als alle Beschaulichkeit. Durch diese Wendung erhält die Taulersche Mystik den Charakter des Buddhistischen. Die Abstraction und Entsagung ist auch Abstraction und Entsagung vom eigenen freien Wirken. Daher spricht sich Tauler so oft dahin aus, der Mensch soll nichts selber wirken, sondern allein Gott leiden, für sich also schlechthin passiv sein. Der eigentliche und alleinige Werkmeister ist Gott, der Mensch hat nur die Bedeutung eines Instruments [3]). Darin nun, alles eigenen Erkennens, Liebens und Wirkens ledig zu sein, sich rein in Gott zurückzunehmen, besteht die wesentliche und innere Armuth, die höchste Vollkommenheit des Geistes. Mit dieser innern und wesentlichen Armuth ist die Freiheit Eins,

1) A. a. O. S. 117.
2) Erste Pred. vom Sakram. Fol. 62. a. Pred. auf Palmenabend. Fol. 35. a. Zweite Pred. vom Sakram. Fol. 64. b.
3) A. a. O. S. 120.

diese darum selbst wiederum nichts Anderes als das völlige Aufgehen des Ichs in Gott. Was in diesem Aufgehen der freien Seele allein noch übrig bleibt, ist das, worin sie Gott gleich ist, die Wesenheit. Aber eben dieses Wesen ist in seinem An- und Fürsichsein, in seiner ewigen Einheit unbeweglich und ohne Wirken [1]). Allein da Armuth eine Gleichheit Gottes ist, Gott aber alle Dinge bewegt und ein lauter Wirken ist; so besteht die Armuth eben darin, daß die arme Seele, wie sie mit Gott Ein Wesen, so auch Ein Wirken mit ihm ist. Lauter und unbeweglich in ihm seiend, wirket sie mit ihm alle Dinge. Allein dieses Wirken mit Gott ist an sich doch nur ein Wirken Gottes; im armen Menschen wirkt Gott alle inneren und äußeren Werke, und er wirket sie allein. Gott allein ist es, der in dem Menschen denkt, liebt und will [2]). Daher setzt der Biograph Taulers hinzu: „Diese Stellen enthalten die wahre Consequenz der Taulerschen Lehre; von menschlicher Persönlichkeit und Thätigkeit kann keine Rede mehr sein, der geschaffene Geist ist aufgegangen in dem allgemeinen einzig realen Weltgeiste" [3]). Ist der Mensch recht arm, abgeschieden und gelassen, so ist es in ihm still. In dieser Stille spricht Gott sein überwesentliches Wort, in dem alle Dinge geschaffen sind, in der Seele. Da aber das Wort der Sohn ist, so ist Gottes Sprechen in der Seele das Gebären seines Sohnes [4]). Dieses ewige Gebären beschreibt uns der Biograph Taulers: nach Tauler also: „Diese Ansicht von der Geburt des Sohnes in der Seele ist die Form, unter welcher die Lehre von der Wiedergeburt erscheint, welche darin besteht,

---

1) A. a. O. S. 126.
2) Zweite Pred. von den Sakram. Fol. 63. b. Dritte Pred. auf den 13. Sonntag nach Trinit. Fol. 107. a.
3) A. a. O. S. 126.
4) Zweite Pred. auf Trinit. Fol. 60. a. Nachfolge des armen Lebens Jesu S. 145. 224.

daß der Mensch sich als Creatur vernichte und Gott als einzigen Geist erkenne; es ist nicht der Mensch, welcher hier wiedergeboren wird, sondern Gott selber; Gott wird wieder erkannt als identisch mit dem Geiste; mit andern Worten: Gott erkennt sich selber als identisch mit sich. Was Tauler von dem Proceß der Trinität in der Seele sagt, hat keinen andern Sinn [1]). Noch deutlicher spricht er es in dem Satze aus: „„Es ist nichts Anderes als eine Offenbarung Gottes in der Seele, da sich Gott der Seele zeigt; und Gott ist es, der wirkt, und das Werk, das Gott ist, das wirkt er, und das er wirkt, das ist er““ [2]). — So ist nun Gott in der Seele geboren; es ist nichts mehr an ihm, das nicht Gott ist. Der geschaffene Geist ist wieder in seine Ungeschaffenheit gekommen, wo er „„ewig Gott in Gott““ [3]) war; er ist versunken in die „„göttliche Finsterniß, in die Verborgenheit des göttlichen Abgrundes““; er hat sich selber darin verloren, er weiß nichts mehr von sich, die Schranke der Persönlichkeit ist aufgehoben, der Mensch als Creatur ist vernichtet, es ist nur noch Ein Wesen; die Seele hat und ist von Gnaden Alles, was Gott von Natur hat und ist, sie ist mit Gott einförmig, sie ist gottförmig, vergottet, es kommt ihr eher der Name Gott als der Name Geist zu [4]). Könnte sich in dieser höchsten Ueberformung oder Vereinigung die Seele selber sehen, sie würde sich für Gott halten; ja sie soll dieß sogar, denn Gott und sie sind da vollkommen wesentlich Eins [5]). Hier

---

1) Erste Predigt auf den vierten Sonntag nach Trinit. Fol. 82. a. Pred. auf Weihnachten. Fol. 1. a.

2) Nachfolge S. 119.

3) Zweite Pred. v. d. hl. Kreuze. Fol. 158. a.

4) Zweite Pred. auf den 5ten Sonntag nach Trinit. Fol. 89. a. Zweite Pred. auf Pfingsten. Fol. 55. b. Erste Pred. auf den 5ten Sonnt. nach Trinit. Fol. 87. a.

5) Dritte Pred. auf den 3ten Sonnt. nach Trinit. Fol. 79. b. Zweite Pred. auf den 5ten Sonntag nach Trinit. Fol. 89. a. Zweite

ist der Geist wieder in seine ursprüngliche Gerechtigkeit und Einheit zurückgekehrt [1]); er weiß von keiner Mannigfaltigkeit, von keinem Unterschiede mehr [2]); er ist nicht blos Gott ähnlich, oder Gott gleich, sondern mit Gott Eins; in der Einheit ist weder Ungleichheit noch Gleichheit, denn diese beiden bezeichnen bloße Verhältnisse, und in der absoluten Einheit ist kein Verhältniß mehr [3]). Deßhalb macht auch der mit Gott vereinte Geist in nichts einen Unterschied mehr, Alles ist ihm gleich, in allen Dingen meint er nur Gott, er trägt, wie Tauler häufig sagt, alle Dinge wieder in Gott auf, sieht sie nur in Gott an, erkennt sie daher in ihrem wahren Sein, und bedient sich ihrer nicht als Creaturen, sondern nur in sofern Gott in ihnen ist, insofern sie gut sind. Uebrigens sieht er sich selber nicht mehr als geschaffene Persönlichkeit an; er hat nichts Eigenes mehr, er wird kenntnißlos, lieblos, werkelos, ja man kann sogar sagen geistlos, es ist nichts mehr da als Gott, es ist Gott, der sich in diesem Geiste selber erkennt und selber liebt" [4]).

Geht die Taulersche Mystik zu einer absoluten Aufhebung aller Unterschiede, aller Anderheit fort [5]); so wird leicht zu bestimmen sein, was ihr das Böse ist: es ist nämlich das Bleiben in der Selbstheit, das Verharren in der Besonderheit, im Unterschiede, während umgekehrt das Gute das Aufheben dieses Unterschiedes, die Rückkehr ins Allgemeine,

---

Pred. auf den 15ten Sonntag nach Trinit. Fol. 112. b. Nachfolg S. 239.

1) Nachfolg S. 319.

2) Pred. auf Septuag. Fol. 21. b. Erste Pred. auf Joh d. Täuf. Geb. Fol. 1?9. a.

3) Erste Pred auf Trinit. Fol. 57. b.

4) Predigt auf Matthäi. Fol. 155. b. Schmidt a. a. O. S. 127—130

5) A. a. O. S. 131.

in die Einheit ist [1]). Das Aufheben der Ichheit in Gott nennt Tauler bald ein Ertrinken im grundlosen Meer der Gottheit, bald ein Verschmelzen in dem Feuer der göttlichen Liebe, bald ein Trunkenwerden von Gott, bald ein Begrabenwerden in ihm [2]) Wie folglich „der Mensch ursprünglich Gott in Gott gewesen, so soll er wieder dahin kommen, daß er sich als Gott wieder ansehe", begreife. Was aber, mehr als jede Erkenntniß nach Unterschieden, zu dem vollkommenen Erkennen nach dem Wesen und zur Einheit mit Gott führt, ist der Glaube [3]).

Der Biograph Taulers bekennt allenthalben offen den Pantheismus Taulers, und verbindet mit diesem Bekenntnisse das andere, wie gefährlich in sittlicher Hinsicht seine Lehre von der Sündelosigkeit des vergöttlichten Menschen sei; wie sie mit den Vorstellungen der schwärmerischen Brüder des freien Geistes übereinkomme; wie sie bequemer oder heuchlerischer Frömmigkeit willkommen, zum Deckmantel eines sündlichen Lebens gemacht werden könne [4]); wie sie, von dem Grundsatze ausgehend, daß nur Gott allein Wesen und Wahrheit habe, alles dagegen, was nicht Gott ist, nur Schein und daher nicht sei, folgerecht zu der Behauptung kommen mußte, daß des Menschen Geist, sofern er göttlich ist, in Gott wieder aufgehen und sich seiner eigenen Persönlichkeit entledigen müsse; wie sie endlich, diese Grundansicht auch auf die heil. Schrift und ihre Auslegung anwendend, alles Aeußere, sowohl das geschriebene Wort als das in der Zeit geschehene Factum, nothwendig nur für Hülle, Form, Typus von etwas Innerem hielt, so daß Tauler zwar äußerlich der Kirchenlehre ergeben zu sein schien, während er sie doch selten in ihrem eigen-

---

1) Erste Predigt auf den 5ten Sonntag nach Trinit. Fol. 86. a. Schmidt a. a. O. S. 132.
2) A. a. O. S. 133. 134.
3) Nachfolge S. 326. 327.
4) A. a O. S. 132. 136.

thümlichen, positiven Sinne, sondern stets typisch und allegorisch nahm [1]).

Bei allem dem sieht jedoch Schmidt, und nur mit zu vielem Rechte, in Tauler einen Vorläufer der Reformation, und in diesem Sinne für einen Zeugen der (protestantischen) Wahrheit [2]). Aber wir begreifen nicht, wie der Verf., bei aller Behauptung, die Taulersche Praxis habe zu gutem Glück der Taulerschen Theorie widersprochen, die Protestation gegen die herrschende Kirche eine ernste nennen konnte. Sittlich-ernst war sie nun einmal gewiß nicht, das geht ja aus seinen eigenen Aussprüchen genugsam hervor, und so lag denn offenbar der sittliche Ernst nicht in der Protestation Taulers, sondern in der Protestation der Kirche gegen Lehren, wie sie der Verfasser bei Eckart, den Brüdern und Schwestern des freien Geistes und nur allzusehr auch bei Tauler vorfindet. Begreiflich wird nun allerdings die Liebe Luthers zu Tauler, aber auch, was wir von seiner Lehre über den alleinseligmachenden Glauben und die Nichtverdienstlichkeit der guten Werke zu halten haben. Würden von Flacius Illyricus an bis jetzt alle Darsteller der sogenannten Zeugen der Wahrheit mit eben so viel Gelehrsamkeit und Aufrichtigkeit das Eigenthümliche der Sache hervorgehoben haben, wie H. Schmidt; in der That, es würde protestantischer Seits eben sowohl um das Verständniß der katholischen Kirche als der Reformation besser aussehen, als es heute zu Tage noch aussieht. Zu gleicher Zeit wird man aber auch mit jedem Tage dort begreiflicher finden, warum die Katholiken katholisch geblieben sind, d. h. man wird es ihnen mit jedem Tage weniger verübeln, daß sie weder Heil im alle Persönlichkeit zerstörenden Pantheismus, noch in den Vorstellungen von der gänzlichen Unfreiheit des menschlichen Willens gesucht

---

1) A. a. O. S. 156.
2) A. a. O. S. 157—160.

haben. Sind erst die sogenannten Zeugen begriffen; so mögen die Reformatoren bei mehr Unbefangenheit selbst daran kommen, und wir möchten gerade Hrn. Schmidt am meisten aufgefordert haben, nunmehr das Leben und die Lehre Luthers darzustellen.

5.

Die eben so gelehrte als geistreiche Darstellung der Geschichte des heil. Bernhard von Ratisbonne, der wir sonst alles verdiente Lob spenden, geht uns hier nur in soweit an, als es sich um die Mystik des großen Mannes und des größten seiner Zeit handelt. Dieser hat der Verfasser im zweiten Bande seines Werkes das zwei und dreißigste Kapitel gewidmet, welches die Aufschrift führt: Allgemeine Idee der Philosophie und der mystischen Theologie des heil. Bernhard. Wir wenden uns dieser Mystik um so lieber zu, je mehr sie gerade, in lebendiger, kräftiger Einheit mit der Kirche, frei von allem dumpfen, trüben, pantheistischen, das sittliche Leben verkümmernden, verdüsternden und zerstörenden Wesen einer Buddhistischen Abstraction ist. Das innerste Wesen der Mystik muß überall verkannt, und die letztere falsch aufgefaßt und dargestellt werden, wo der Satz Pauli vom Glauben, der wirksam durch die Liebe ist [1]), mißkannt oder mißachtet wird, wie es außerhalb der katholischen Kirche da überall der Fall ist, wo man entweder die Freiheit des Willens läugnet, oder den Menschen in Gott schlechthin absorbirt werden läßt. Hier hört, wie in der Taulerschen und Eckartschen Mystik, bei der Einheit der Substanz, alles Verhältniß, damit aber die Religion selbst auf, deren ewige Kategorie die der Relation ist. Das ist eben das Wesentliche an der Mystik: daß in ihr die volle christliche Wahrheit, d. h. die Wahrheit, wie sie nicht im Begriffe allein, sondern auch im ent=

---

1) Gal. 5, 6.

sprechenden Leben ist, ihre Auffassung und Darstellung findet. Daher muß nothwendig derjenige das Wesen der Mystik mißverstehen, der einseitig entweder die Seite des Lebens läugnet, indem er blos an die Contemplation sich hält, oder das praktische Moment hervorhebt, ohne die theoretische nach Würde zu beachten. Wie es sonst der ganze und volle Mensch ist, der religiös zu sein hat, so kann auch nur diejenige Mystik die wahre sein, welche keine wesentliche Seite des Menschen ausschließt, wie die falschen Mystiker, welche, wenn der Mensch etwa nicht gänglich in der Gottheit absorbirt wäre, wenigstens die Willensseite als das Freithätige in Abrede gestellt haben, worin die Reformatoren mit ihrem praktischen Pantheismus hinter Tauler und Eckart gewiß nicht zurückgeblieben sind.

Um so erfreulicher ist nicht nur die Mystik des heil. Bernhard, sondern um so mehr ist sie selbst nur wirkliche und wahre Mystik, im Gegensatz zu der nichtwirklichen und falschen.

Der heilige Bernhard verbindet in seiner Mystik überall den activen Weg mit dem contemplativen, den Glauben mit dem Werke, die Güte mit ihren Früchten, und die Liebe mit ihren Wundern [1]). Das Ziel seiner Lehre ist auch das Ziel seines Lebens, und dieß ist: die Einheit mit Gott durch die Contemplation und die Liebe; die Einheit mit dem Menschen durch That und milde Gesinnung [2]). Diese Verbindung findet sich überall in seinen Schriften vor, besonders in der über die Betrachtung: de consideratione. Die Betrachtung, welche mit einem heiligen Leben sich verschwistern soll, kann ihren Anfang nur in der Höhe, nur im Göttlichen nehmen, und in der übersinnlichen Wahrheit. Daher richtet der heil. Bernhard, gleich Anfangs den Geist zur unsichtbaren Welt, zur

---

1) *Ratisbonne* l. c. p. 75.
2) Loc. cit.

Heimath göttlicher Ideen empor, und beginnt mit der Contemplation einer geläuterten Intelligenz. Mit kühnem Fluge steigt er zu den himmlischen Sphären hinauf, schaut zuerst die göttliche Majestät, das Geheimniß der Dreieinigkeit, die göttliche Vollkommenheit und die himmlischen Geister; sodann betrachtet er, was den Himmel mit der Erde selbst verbunden hat, die Vereinigung des göttlichen Wortes mit der menschlichen Natur. Auf was Anderm kann die wahre Mystik ruhen, als auf der ewigen Wahrheit, diese selber aber, worin kann sie bestehen, was kann sie selber zu ihrem Inhalte haben als die lebendige Gottheit und ihre Offenbarung an den Menschen? Dieß macht den vom heil. Bernhard eingeschlagenen Weg begreiflich, auf dem Wahrheit und That überall mit einander verbunden werden. Was der Idee nach zu einander gehört, darf in keiner Zeit getrennt werden, schon der Anfang des einen Momentes setzt auch den Anfang des andern voraus. Daher gründet der heil. Bernhard eben so die Wissenschaft der ewigen Wahrheit auf die Liebe, wie die Liebe auf die ewige Wahrheit. Zur wahren Erkenntniß kommt man weniger durch abstracte Speculationen, als durch die Reinheit des Herzens und die wirksame Tugend. „Die Dinge, die über uns sind, sind nicht durch das äussere Wort gelehrt, sie sind geoffenbart durch den Geist. Es ist daher nothwendig, daß dasjenige, was die Sprache nicht ausdrücken kann, die Contemplation suche, das Gebet erflehe, die Heiligkeit verdiene, und die Reinheit empfange" [1]). Nur die reinen Herzens sind, werden Gott schauen Matth. 5, 8. Oder: Gott ist die Wahrheit selbst. Um daher die Wahrheit im Innersten ihrer Mysterien und in ihren unaussprechlichen Abgründen zu betrachten, ist nothwendig, den Weg der Reinigung zu gehen, der von dem Menschen alles dasjenige nimmt, was sich zwi-

1) De considerat. l. V. c. 1.

schen ihn und die Wahrheit, zwischen sein beschattetes Auge und das himmlische Licht stellt [1]). Die Reinheit der Seele ist die Bedingung einer reinen Erkenntniß, so wie umgekehrt die Unreinheit der Seele die Ursache jedes Irrthums ist. Die Seele muß auf ihrem Wege nach Aufwärts von Tugend zu Tugend, von Klarheit zu Klarheit steigen. In dem Maaße aber, nach welchem das Feuer der Liebe sie erweitert, erweitert und erhellet sich auch ihr Blick: sie liebt und betrachtet; sie betrachtet das, was sie liebt; und diese beiden Acte, der Act des Willens, welcher liebt, und der Act der Intelligenz, welche betrachtet, sie vereinigen sich in Ewigkeit zu einem einzigen und demselben Acte, welcher den Menschen mit Gott eint; denn in demselben Momente, in welchem unser Geist Gott schauen wird, wie er ist, wird auch unser Wille sich mit ihm geeint finden, und mit ihm göttliche Werke vollbringen [2]). Der Mensch ist nur so weit Mensch, als er liebt und erkennt; der aber, welcher am reinsten liebt, wird auch am vollkommensten erkennen. Oder: um das Object der ewigen Liebe kennen zu lernen, ist nothwendig, genugsam gereinigt zu sein, um das göttliche Wirken und die Gegenwart Gottes zu fühlen. Dieses Gefühl ist wie die Morgenröthe der geistigen Sonne, die in die Seele heraufsteigt, und die erhabenen Gesichtskreise der unsichtbaren Welt enthüllt, ein feierlicher, unaussprechlicher Augenblick, dessen Geheimniß kein Wort ausdrücken kann. Was ich in mir selber erfahren habe, glaubst du, ich könne von einer Sache sprechen, die ihrer Natur nach unaussprechlich ist? Es ist nicht die Sprache, die solche Dinge lehrt, sondern die Salbung der Gnade. Diese Dinge sind den Großen und Weisen dieser Welt verborgen und nur den Kleinen von Gott geoffenbart [3]). Zu den merkwürdigen Erklärungen, welche Bern-

1) Loc. cit. p. 75.
2) Serm. in Cantic. Canticor.
3) Serm. 85 in Cant.

hard über die gnadenvolle Einkehr des göttlichen Wortes im Innern des Menschen gibt, gehört folgende: „Du fragst mich, an was ich die Gegenwart desselben in mir erkenne? — Siehe! Es ist lebendig und wirksam; sobald es ins Innere gedrungen war, erweckte es meine schlafende Seele; es bewegte, erweichte und verwundete mein Herz, weil es hart und steinern und wenig gesund war. Es fing an auszurotten und zu zerstören, zu erbauen und anzupflanzen, das Trockene zu begießen, das Finstere zu erleuchten, das Verschlossene zu erschließen, das Starre zu entflammen, das Unrechte in das Rechte, und das Krumme in Ebenes zu verwandeln, so daß meine Seele den Herrn segnete und Alles, was in mir ist, seinen heiligen Namen. So oft das sich mir vermählende Wort in mich eindrang, zeigte es seine Ankunft nicht durch äussere Zeichen an: nicht durch Stimme, nicht durch Gestalt, nicht durch geräuschvollen Schritt. Durch keine äußere Bewegung hat es sich mir zu erkennen gegeben, nicht durch meine Sinne ist es an mich gekommen —: nur an der Bewegung im Innern meines Herzens erkannte ich seine Gegenwart; an der Flucht vor dem Bösen, an der Niederdrückung fleischlicher Begierden begriff ich seine Macht; an der Enthüllung und Bestrafung meines Verborgenen bewunderte ich die Tiefe seiner Weisheit; an der Verbesserung und Veredlung meiner Sitten erfuhr ich die Güte seiner Milde; aus der Erneuerung und Umbildung meines Geistes, d. i. meines innern Menschen, ersah ich die Gestalt seiner Schönheit, und im Zusammenbegreifen von allem diesem ahnete ich ehrfurchtsvoll seine Größe [1]). Diese Verbindung mit dem göttlichen Worte durchdringt den ganzen Menschen, wird sichtbar im Aeußern, manifestirt sich am Leibe, der so zum Gleichniß des Geistes wird, es verbreitet sich und ergießt sich durch alle Glieder und Sinne, von ihm strahlt jede Handlung, jede Rede, jeder Blick, der Gang und jede

1) In Cantic. Serm. 74.

Bewegung wieder. Alles wird durch es schön, heilig, unschuldig und herrlich [1]). Das Ziel und Ende aller geistigen Verbindung ist die Einigung [2]); diese selber aber ist das Product einer heiligen, keuschen, sanften, starken, innigen und kräftigen Liebe, die aus Zwei Eines macht, nach dem Zeugniß des Apostels: Wer Gott anhängt, wird Ein Geist mit ihm [3]). Das Princip der Liebe ist so ein transformirendes. Aber diese Transformation des Menschen ist keine pantheistische Identification desselben mit Gott; sondern die zwei Substanzen, die geschaffene und die ungeschaffene bleiben in ihrer Eigenthümlichkeit, und nun und nimmermehr können sie sich vermischen. Dieß hat der heil. Bernhard auf das bestimmteste im 71. Sermon über das Hohelied also ausgesprochen: „Die Einigung des Menschen mit Gott besteht nicht in der Confusion der Naturen, sondern in der Einförmigkeit der beiden Willen. Unter den drei göttlichen Personen besteht allerdings, aber auch allein nur, Einheit des Wesens und der Substanz. Zwischen der Seele und Gott aber nur eine Einheit der Liebe und der Gesinnung“ [4]). Und anderwärts: Gott ist das Sein aller Dinge, aber nicht so, als wären diese dasjenige Wesen, welches er ist; sondern sie sind von ihm, in ihm und durch ihn. Der, welcher alle Dinge hervorgebracht hat, ist das Sein der von ihm geschaffenen Dinge; aber er ist dieß nur so, daß er das hervorbringende Princip, nicht das Materielle derselben ist [5]).

Merkwürdig ist ein Ausspruch des heil. Bernhard über das Erkennen dessen, was über uns ist. Er lautet: Dieselben Dinge, die in uns durch die Subtilität ihrer geistigen Natur sind, sind auch über uns durch die Reinheit ihres

---

1) In Cant. Serm 85.
2) Serm. 83.
3) 1 Kor. 6, 17. Serm. 83.
4) In Cantic. Serm. 71.
5) In Cant 4. Ratisbonne p. 81. 82.

Seins. Nam eadem ipsa, quae intra nos sunt subtiliori suae naturae invisibilitate, etiam supra nos sunt sublimiori excellentiae dignitate, et extra quoque immensitate majestatis [1]). Allein Bernhard fügt sogleich hinzu: Sed altissima sund haec, egentia utique et diligentiori disputatione, et doctiori disputatore, et opere pralixiori. Loc. cit.

Wenn Helfferich, wie wir oben sahen, seine Bestimmungen über die Mystik an das Verhältniß des Individuellen zum Allgemeinen, näher an das Verhältniß des Einzelmenschen an Christus als an den zweiten Stammvater knüpft, durch welchen er eben so Erlösung empfängt wie von Adam die Sündhaftigkeit; so ist ihm der heil. Bernhard hierin schon vorausgegangen. Er sagt nämlich in der an die Templer gerichteten Schrift: De laude novae militiae c. 11 Folgendes: Vita Christi, vivendi mihi regula exstitit: mors a morte redemtio . . . . Sed Adae, inquis, delictum merito omnes contrahimus, in quo quippe omnes peccavimus; quoniam cum peccavit, in ipso eramus, et ex ejus carne per carnis concupiscentiam geniti sumus. Atqui ex Deo multo germanius secundum spiritum nascimur, quam secundum carnem ex Adam: secundum quem etiam spiritum longe ante fuimus in Christo, quam secundum carnem in Adam . . . . Per spiritum ergo qui ex Deo est, charitas diffusa est in cordibus nostris: sicut et per carnem quae est ex Adam, manat concupiscentia nostris insita membris. Et quomodo ista quae a progenitore corporum descendit, nunquam in hac vita mortali a carne recedit; sic illa procedens ex Patre spirituum, ab intentione filiorum duntaxat perfectorum nunquam excidit. Si ergo ex Deo nati, et in Christo electi sumus: quaenam justitia est, ut plus noceat humana atque terrena, quam valeat divina coelestisque generatio; Dei electionem vincat carnalis successio, et aeterno ejus proposito carnis praescribat tem-

---

1) De praecepto et dispensatione. c. 20.

poraliter traducta concupiscentia? Quinimo si per unum hominem mors, cur non multo magis per unum, et illum hominem vita? Et si in Adam omnes morimur, cur non longe potentius in Christo omnes vivificabimur?

Müßten wir gegen das schöne Werk von Ratisbonne einen Tadel aussprechen, so würde er darin bestehen, daß er der Theologie und Mystik dieses ausgezeichneten Mannes weniger Aufmerksamkeit geschenkt habe, als es die Sache verdient hätte. Denn was mit Recht vermißt wird, ist ein wenn auch nur in etwa acht bis zehn Bogen dargestellter Lehrbegriff. Wir würden dann auch erfahren haben, daß Bernhard, den übrigen Mystikern sich anreihend, die Betrachtung (consideratio) theilt in die dispensative, ästimative und speculative. Die dispensative ist die sinnlich vermittelte, und auf sinnliche Dinge sich beziehende Betrachtung ihr Gegenstand ist vor Allem die auf ein göttliches Gesetz gestützte Ordnung der Dinge, welche Ordnung selber zum Wohle der Geschöpfe ist. In diese göttliche Ordnung sucht sich der Mensch hineinzuleben, sich und den Andern zum Heil. Die ästimative sucht durch würdige Abschätzung der Dinge zur Gottheit aufzusteigen, wozu ihr die gesammte Endlichkeit als Leiter dient. Die speculative Betrachtung sammelt sich in sich selber, und drängt, das Irrdische unter die Füße bringend, göttlich unterstützt, zur Anschauung Gottes hindurch [1]). Wir können hierorts in die Sache nicht weiter eingehen, sondern nur noch bemerken, daß der heil. Bernhard den Glauben als eine lebendige Erfahrung des Göttlichen, und zwar durch die Heiligkeit des Lebens ansieht [2]).

Was in Teutschland Neander und H. Schmid über die Mystik des heil. Bernhard veröffentlicht haben, entspricht den Erwartungen noch nicht; wir sind aber der frohen Hoff-

1) De consid. l. v. c. 2.
2) De consid. l. v. c. 3.

nung, das versprochene Werk vom Grafen von Montalembert werde dieser Seite mit der am Verfasser gewohnten höhern geistigen Tüchtigkeit volles Genüge thun.

6.

Wir wüßten in der neuern Zeit keine Schrift zu nennen, die auf einem engern Raume mehr Gedanken entwickelt hätte, als die gegenwärtige von Martensen.

Als Zweck vorliegender Abhandlung wird vom Verf. angegeben, die Mystik, als religiöse Speculation und speculative Religiosität, in einer ihrer Hauptformen darzustellen. Die teutsche Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts sei (ist des Verf. Ansicht), sowohl in religiöser als in philosophischer Beziehung die reichste und vollendetste Form dieser Geistesrichtung. Sie sei die erste Gestalt, in welcher die teutsche Philosophie in der Geschichte auftrete, ihr erster, kühner Versuch, den Gegensatz zwischen Glauben und Wissen aufzuheben und dem Geiste eine absolute Versöhnung und Befriedigung zu verschaffen. Das Licht der speculativen Idee leuchte hier im frischen Morgenglanze, aber so, wie es durch die Fensterscheiben des mittelalterlichen Klosters hineinstrahlen konnte. In der stillen Zelle werde der philosophische Gedanke herangeboren aus den Tiefen des religiösen Gemüthes, werde aber nicht zur freien Weltexistenz entlassen. Die Speculation sei noch Eins mit der Religion, sie seien zusammengewachsene Zwillinge, die eine unmittelbar auch die andere. S. 2. Die Abhandlung ist nach dem Meister Eckart benannt, nicht weil er ausschließlich ihr Gegenstand ist, sondern weil er dem Verf. im Kreise der teutschen Mystiker die hervorragendste Gestalt ist, der Meister der ganzen Schule, in dem die Mystik sich in ihrer kräftigsten Originalität darstellt, dessen anregender und begeisternder Einfluß allenthalben bemerkbar ist. Meister Eckart ist der Patriarch der teutschen Speculation. Als geistige Söhne und Nachkommen Eckarts werden sofort Tauler, Suso und der Verfasser der „Teutschen

Theologie" angesehen und das mystische Bewußtsein nach der eben angezeigten teutschen Eigenthümlichkeit an ihnen nachgewiesen.

In das Aeußere der Sache einzugehen sind wir unsrerseits jetzt nicht gesonnen, nur das Innere beschäftiget uns. Hier aber muß es sogleich auffallen, daß uns glauben zu machen gesucht wird, das Eigenthümliche der teutschen Religionsphilosophie, von welcher Eckart der Patriarch sein soll, sei wesentlich und nothwendig Pantheismus, so, als ob der Teutsche schon durch seine Natur als eine innige und kräftige zu jenem Systeme getrieben werde, dessen Inhalt die Vergötterung des Ichs sei, zu welcher den ersten Text jener abgefallene Geist hergegeben, der schon zu Anfang des Geschlechtes dem Menschen verheissend gesagt: Ihr werdet sein ein Gott. Wehe der edlen teutschen Natur, wenn das Geheimniß ihres Wesens das offenbare Geheimniß der Schlange des Paradieses ist! — Doch

Das demüthig edle teutsche Blut
Kennt ganz und gar kein' Uebermuth:

so steht in der alten Kirche des ehrwürdigen teutschen Kaiserberges angeschrieben, und wir glauben, dieser Reim reime sich besser als der satanische Spruch auf die teutsche Natur, deren Repräsentant in der Philosophie daher Leibnitz mit den Resultaten seines Denkens viel eher als Eckart ist. Wir sind weit davon entfernt, in Eckart das Tiefe, Innige, Kräftige und oft Kindliche als das Teutsche in ihm anzuerkennen; allein wir können diese teutsche Eigenthümlichkeit in keine nothwendige und wesentliche Beziehung zu jenem Eckartschen Pantheismus bringen, dessen erster Schritt nach Vorwärts, wie Martensen selber sagt, Akosmismus, Vernichtung der Welt nämlich (weil die Welt in Gott verschlungen wird), dessen zweiter Schritt aber Atheismus, das System der Gottlosigkeit ist. Aller Pantheismus wie aller Atheismus kommt nie aus der Natur, sondern immer aus der Unnatur, oder aus der verdüsterten, verkehrten, irregeleiteten

Natur: Alles von Gott Geordnete führt seiner Natur nach auf geordnetem Wege wieder zu Gott. Wir können darum all jenen in unserer Zeit so oft gehörten Reden keinen Beifall geben, welche dahin deuten, diese oder jene (verkehrte) Erscheinung sei in der Entwicklung des Geistes nothwendig gewesen. Die verkehrte Erscheinung kommt nicht aus der Natur und Gesetzmäßigkeit des Geistes, sondern was solche Erscheinung hervortreten läßt, ist selbst schon eine Verkehrtheit im Geiste, eine Störung desselben, also kein Primäres, sondern ein Secundäres, Gewordenes. Eben so ist, um zur Wahrheit zu gelangen, nicht nothwendig, den Weg durch den Irrthum zu nehmen.

Eine zweite Auffallenheit ist, solche pantheistische Strebungen, die nur zu sehr mit argem Antinomismus verbunden waren, eingestandener Maaßen für reformatorische Tendenzen der Zeit zu halten, gegenüber der katholischen Kirche, über deren Veräusserung und Verderbniß sofort bei solchen Schildereien zu klagen man nicht genug Athem gewinnen kann. In der That, hätte die katholische Kirche mit ihrem Oberhaupte kein anders Verdienst aufzuweisen, als solche arge geistige Verkehrtheit nieder gehalten zu haben, und solcher Art von Teutschheit entgegengetreten zu sein, es wäre hoch genug anzuschlagen. Wahrlich! solche Anklagen gegen die Kirche sind wahre Apologien derselben. Daß Eckart der Secte der Brüder und Schwestern des freien Geistes aller Wahrscheinlichkeit nach insgeheim angehört habe, ist Schmidts Ueberzeugung, auf welche sich unser Verf. S. 11 selbst beruft. Zwar will er diese Ueberzeugung selbst nicht theilen, gesteht aber doch wiederum daß die Sätze, die Papst Johann XXII bei den Brüdern und Schwestern des freien Geistes verdammt habe, fast wörtlich mit denjenigen übereinstimmen, die er bei Eckart verdammt. Von der Lehre dieser Secte aber gesteht unser Verfasser selber ein, daß der ihr eigenthümliche „Pantheismus zugleich als grenzenloser Antinomismus sich gezeigt, der

sich nicht nur über die positiven Gesetze der Kirche, sondern selbst über das Sittengesetz hinaussetzte; die religiöse Genialität(!) proclamirte die Emancipation des Fleisches(!), weil der Geist nicht an ein Aeußeres gebunden sei.“ S. 10. Wenn übrigens unser Verf. meint, Eckart stimme nicht eigentlich mit jener abscheulichen Secte, sondern mit Tauler überein; so wissen wir nur zu gut, was oben über den Letztern von Schmidt mit Recht geurtheilt worden ist. Doch hat unser Verf. am Ende ein vielleicht noch verwerfenderes Urtheil gefällt, als der Papst selber. Denn fürs erste läßt er diejenige Mystik, welche Eckart repräsentirt, im offenen Widerspruche mit dem Inhalte der göttlichen Offenbarung sein S. 44 u. a. a. O. Fürs zweite aber ist er selbst sehr bemüht, dieselbe Mystik ihrem Lehrbegriffe nach im Fortschritte ihrer Entfaltung als Akosmismus und Atheismus darzustellen S. 32 ff. Mehr aber wird man nicht verlangen, ein System in seinem Resultate verdammlich zu finden, oder welches Wort man immer auffinden mag, um den höchsten Grad der Mißbilligung auszudrücken. Sagt unser Verf. im Sinne Eckarts: Nicht zu irgend Etwas ausser ihm, wodurch seine Unbedingtheit begrenzt würde, sondern nur zu sich selber kann das alleinige (göttliche) Wesen sich verhalten S. 33; — so ist klar, daß damit selbst die Möglichkeit der Religion aufgehoben ist, welche letztere ganz auf der Kategorie des Verhältnisses ruhet. Was hat nun der Verf. zur etwaigen Entschuldigung Eckarts zu sagen? Wir wollen hören: „Der Akosmismus und der Atheismus bezeichnen die Vorstellung, die sich beim Lesen Eckarts zunächst aufdrängt, nämlich die Vorstellung des Pantheismus. Der Pantheismus ist die erste, unmittelbarste Gestalt, in der die Idee sich dem Denken faßlich macht, wenn dieses sich von der traditionellen, herkömmlichen Betrachtung der Dinge losgemacht und den Boden der Speculation betreten hat. Er ist das allgemein Speculative in aller Speculation, das rein Universale der Philosophie, das an allen Punkten der

philosophischen Weltanschauung circulirt, der flüchtige Elementargeist des reinen Denkers, der die organischen, concreten Gestalten des Geistes fortwährend durchströmen und verjüngen muß. Das philosophische Denken strandet an der Sandbank der Endlichkeit, es stagnirt in der Prosa, wenn nicht der frische Hauch des Pantheismus als die fortwährende Negation der Prosa das System durchweht. Der Pantheismus ist nicht nur das allgemeinste Lebenselement der Philosophie, sondern auch der Religon" S. 33.

Dieser Passus legt hinlänglich an den Tag, daß der Verf. nur zu sehr von jenen Täuschungen befangen sei, auf die wir oben schon aufmerksam gemacht haben. Der Gedanke ist: der Mensch muß, um speculiren zu können, aus dem traditionellen Bewußtsein, d. h. aus dem Bewußtsein des Glaubens, heraustreten. So wie er aber heraustritt, wird sein Denken nothwendig ein pantheistisches. Damit aber hat es keine Noth, denn der Pantheismus ist, wie das allgemeinste Lebenselement der Philosophie, so auch das Lebenselement der Religion. Es sei uns erlaubt, hierüber Einiges zu bemerken.

1) Der Verf. verkennt schlechterdings den Gang aller wahren Entwicklung. Er verwechselt überhaupt die letztere mit dem Abfall vom Glauben. Was Clemens Alexandrinus, Origenes, Augustinus, Richard v. S. Victor, Thomas v. A. und so viele Andere über das Verhältniß des Glaubens zum Wissen Tiefes und Wahres gesagt haben, wonach der Inhalt des Glaubens bleibt und nur die Form der Unmittelbarkeit übergeht in die Form der Vermittlung, alles dieses ist dem Verf. fremd, ja davon scheint er nicht einmal eine leise Ahnung zu haben. Es ist die absoluteste Veränderung der Sache und des Inhaltes, eine völlige *μεταβασις ἐς ἀλλο γενος*, was er will, ein Uebergang vom christlichen Theismus in den crassesten Pantheismus, welcher und sofern er Atheismus ist.

2) Während wir hierin nichts Anderes als den ungeheursten Fall und ein häßliches Ueberstürzen durch den Fall

zu erkennen vermögen, soll alles dieses obendrein noch schlechthin nothwendig sein; der Mensch, um die göttliche Wahrheit speculativ zu begreifen, soll von ihr abfallen müssen, der christliche Theist kein anderes Mittel haben, speculativ zu sein, als Pantheist zu werden. Wer Wahrheit will, muß die Lüge sich aneignen, und dem Trug sich unterwerfen.

3) Fallen derlei Ansichten und Vorstellungen an einem Professor der Theologie nothwendig auf, so gewiß auch die, der Pantheismus, welcher wesentlich Atheismus sei, sei das allgemeinste Lebenselement der Religion. Dann ist die lebendigste und wahrste Religion der Atheismus, d. i. das absolute Gegentheil aller Religion ist die Religion selber. Zudem behauptet der Verf. ja selbst noch, daß Gott im Sinne des Pantheismus zu Nichts ausser ihm sich verhalte. Wir haben aber oben schon gesehen, daß die Möglichkeit aller Religion auf der Kategorie des Verhältnisses beruhe. Doch es sei genug an diesen wenigen Andeutungen, die uns der Verf. bei all seinen schätzenswerthen Gaben auf einem Standpunkte erscheinen lassen, den wir ihm zur Ehre lieber nicht näher bezeichnen wollen.

Den eigentlichen Körper der Behandlung macht nach einer Mittheilung aus Eckarts Predigten S. 17—30 die Darstellung des mystischen Bewußtsein's nach Eckart, Tauler, Suso und dem Verfasser der „teutschen Theologie" aus S. 31—118. Diese Darstellung verläuft sich nach drei Kategorien: nach dem Mysterium S. 32—, nach der Offenbarung S. 61 — 98, nach dem höchsten Gut und der Tugend S. 99—118.

Was ist das Mysterium? Der Verfasser hat es in der Aufschrift selbst näher dadurch bezeichnet, daß er das eigentliche Geheimniß den Pantheismus in der Form des Akosmismus und Atheismus sein läßt. „Nur Gott ist, und ausser Gott ist Nichts" (praeter deum nihil). „Die Realität der Welt wird vom Denken als eine Scheinrealität aufgezeigt, das Dasein der Welt ist nicht ihr eigenes, sondern

Gottes, und dieses nur erscheinende Dasein der Welt muß durch ununterbrochenes Verschwinden und Vergehen von seiner illusorischen Wirklichkeit selbst Zeugniß ablegen. Die kosmischen Existenzen sind nur die transitorischen Accidenzen, die unselbstständigen Durchgangspunkte des alleinigen Wesens, ihr flüchtiger vorübergehender Schein. Dieser Vernichtungsproceß der Endlichkeit ist es, der den Pantheismus als Akosmismus oder als Weltläugnung charakterisirt. Es ist die via negationis, der Weg der Verneinung des Endlichen, auf welchen sich der Geist zum Bewußtsein Gottes erhebt. Die via negationis ist die Einleitung zu aller speculativen Theologie, die Vorschule, in der das Bewußtsein sich gewöhnt, das Leben sub specie aeterni zu betrachten. Der aus der via negationis resultirende Akosmismus ist nun die allgemeine Grundlage der Gotteserkenntniß in der mystischen Theologie und tritt in kräftiger Energie hervor in Meister Eckart und seinen Geistesverwandten“ S. 33. 34. — Man wundert sich, wie der Verfasser unterlassen konnte, sogleich hier den großen Unterschied zwischen wahrer und falscher Mystik bemerklich zu machen. Während die wahre Mystik, gestützt auf 1 Joh. 2, 15 — 17., nicht die Realität der Welt läugnet, sondern nur will, der unsterbliche Geist solle nicht auf die vergänglichen Dinge, sondern auf das Ewige bauen, erkennt die falsche Mystik die Welt als bloße Scheinrealität, und Gott als das eigentliche Sein der Welt. Die ethische Negation schlägt also hier plötzlich in eine theoretische um, welche Negation der Realität des endlichen Seins gilt, an dessen Stelle die Gottheit als das allein Seiende tritt, woraus der Akosmismus sich entwickelt. Wenn ferner die echte Mystik auf der via negationis die der Endlichkeit geltenden Bestimmungen vom göttlichen Wesen ausschließt, hebt die falsche Mystik die endlichen Bestimmungen als endliche auf, und legt sie Gott in der Art bei, daß Gott als das schlechthin Allgemeine aller Besonderheiten das alleinige Wesen der Dinge ist. Alles, was ist, ist an und für sich Nichts, denn

Alles, was ist, ist Gott; — so ist Gott selber das Nichts, d. h. dasjenige, worin alle und jede endliche Bestimmung, alles Etwas, alles Ichts, alles Das, alles Dieß und alles Jenes, mit Einem Worte, alles Individuelle und Besondere aufgelöst ist.

Doch wir folgen dem Verfasser in seinen Erörterungen weiter. „Der eigenthümliche mystische Charakter des Akosmismus wird jedoch erst völlig klar werden, wenn wir ihn als Atheismus betrachten. Der Atheismus ist nur der Akosmismus aus einem andern Gesichtspunkte angesehen. Es versteht sich von selber, daß hier nicht die Rede ist von dem Atheismus, der das Dasein Gottes und der Idee überhaupt läugnet, weil er die Materie als die einzige Wirklichkeit setzt, und, weit entfernt vom Akosmismus, nur die schlechte Weltvergötterung ist. Der Atheismus, von dem hier die Rede ist, entspringt nicht aus Weltliebe, aus Zärtlichkeit für die endlichen Dinge, sondern indem er Gott verneint, verneint er eben so die Welt und tritt als entschiedener Akosmismus hervor. Da die Mystik alle Endlichkeit, also alle Bestimmtheit negirt, kann sie nicht ausruhen in Gott als Gott, als welcher er auf die Welt bezogen ist, sondern sie sieht ihn als die Gottheit, als das ewige Nichts, daraus Alles, selbst die göttliche Persönlichkeit urständet. Der wahre Mystiker, der das innerste Mysterium sucht, vernichtet sowohl Gott als die Welt, um zu demjenigen zu gelangen, welches war, bevor noch Gott und die Welt waren. Er kann nur ausruhen in dem Ursprünglichen, in dem metaphysischen Anfang Gottes. Darum genügt ihm weder Vater noch Sohn, noch heiligem Geist, denn auch diese concreten Bestimmtheiten will er in ihrer Wesenswurzel und ihrem Quellpunkt ergreifen. Darum sehnt er sich zurück in seine erste Ursache, wo er war von Ewigkeit, in das lautere Wesen, das ungesprochenen Nichts, wo da weder war Gott noch Creatur“ S. 40. 41.

Wir können dem Verfasser in dieser Exposition unsern Beifall nicht geben. Allerdings ist der aus dem Akosmismus erwachsende Atheismus nicht derjenige, welcher Gott und die Idee Gottes läugnet, indem er sich allein an die materielle Welt als an das Einzige und Wahrhaftwirkliche hält. Allein deßohngeachtet kommt er im Ganzen auf dasselbe hinaus, und ist so wenig religiös, als der erste. Denn wenn der hier gemeinte Pantheismus in seinem ersten Stadium die Welt in das göttliche Wesen auflöst, so macht er hingegen auf seinem zweiten die Welt zum Inhalte der Gottheit: das Nichts der Gottheit wird das Alles der Welt, und dieses Werden ist der Proceß des göttlichen Lebens. Wenn daher auf dem ersten Stadium, dem des Akosmismus nichts ist, was zu Gott sich religiös verhalten könnte; so kann sich auf den zweiten Gott selbst zu nichts verhalten, weil alle Bestimmungen seines Wesens nur endliche Bestimmungen sind. Steigt man daher auch noch so weit hinauf zum Ursprünglichen, zum Urgrund, zum unendlichen Pleroma, zur unergründlichen Tiefe, zum wogenden Lichtmeer, in dem alle Farbe und alle Bestimmtheit erloschen ist: so ist damit doch noch gar nicht geholfen; denn eben dieses Ursprüngliche ist das Unbestimmteste selbst, und darum das, was man nach Belieben bald zu Gott, bald zur Welt, und eben darum zu dem macht, was in Wahrheit weder Gott noch die Welt, sondern in der That das Nichts ist, das, dem schlechthin keine Idee entspricht, die Finsterniß κατ' ἐξοχήν, das nicht über das Verständniß, sondern in dem schlechthin kein Verständniß ist, das Sinn-, Verstand- und Vernunftlose an sich. Der Verfasser sagt daher viel zu wenig, wenn er den Gedanken ausspricht, die Mystik habe bei aller Anstrengung nur nicht vermocht, den Urgrund zur logischen Idee sich entfalten zu lassen, wie Hegel, abgesehen davon, daß es um den Gott des Letztern im Ganzen nicht besser bestellt ist. Dieß aber meint der Verfasser, sei eben das Mystische: das unmittelbare Mysterium, das sich noch nicht zur Offen-

barung aufgeschlossen hat, werde vom Mystiker als das wahre Mysterium festgehalten und die Identität mit diesem Deus implicitus als das höchste Gut bestimmt; die Seele oscillire ununterbrochen zwischen dem verborgenen Gott und dem offenbaren S. 41. 42. Damit sei zugleich die Nothwendigkeit gegeben, daß das Mysterium zur Offenbarung sich aufschließe. Gott nur als Mysterium bestimmen, heiße, ihn nur als das verschlossene Sein, als das in starrer Ewigkeit unbewegt ruhende Wesen bestimmen. Dann aber fehle diesem Mysterium die tiefste Wahrheit; es fehle dieser Gottheit das wahrhaft Göttliche. Denn das wahrhaft Absolute sei nicht nur Sein, sondern Werden, ewiges Leben aus sich selber, Gebären seiner selbst. S. 43. Eben da folglich, wo das mystische Bewußtsein sein höchstes Ziel erreiche, verfehle es seine Bestimmung als religiöses Bewußtsein. Gott und Mensch werden in der mystischen Einheit in einer absoluten Indifferenz neutralisirt, während die wahre Einheit Gottes und des Menschen nur im Reiche der Offenbarung Statt finden könne. In der Offenbarungseinheit bestehen alle qualitativen Unterschiede, also auch der wesentlichste Unterschied von allen, der Unterschied Gottes und der Creatur S. 44. 45. Der Mystik fehle das Princip der Vermittlung der Creatur mit Gott, und des Individuellen mit dem Allgemeinen und Ganzen. Die Mystik sei daher anzusehen als subjective unvermittelte Einheit der Religion und der Philosophie, ihr Denken sei Andacht, ihr Forschen Cultus. Das Speculative sei hier nur vorhanden als ein sich aus der Religion entwickelnder mächtiger Trieb, welcher dasjenige zu setzen suche, was die Religion ursprünglich sei, nämlich die Versöhnung der Gegensätze des Lebens, namentlich die Versöhnung Gottes und des Menschen. Die erste unmittelbare Form aber, die Gegensätze in die speculative Einheit aufzulösen, sei der Gedanke der absoluten Substantialität, der pantheistische Gedanke. Wie ein sprudelnder Quell komme dieser Gedanke zum Durchbruch im religiösen Gemüth und überströme

den festen positiven Inhalt der Religion. Das Subject besitze nicht die Macht, den Strom zu beherrschen und zu leiten, sondern sei immer nahe daran, im Strome zu ertrinken, weil es ihn nicht ausser sich bekommen könne, weil es seinen eigenen Gedanken nicht als Object zu setzen vermöge, sondern von ihm wie trunken sei. Dazu würde erfordert, daß Philosophie und Religion wirklich gesondert wären, daß das philosophische Ich sich unterschiede vom religiösen Ich. Dieses aber sei eben auf diesem Standpunkte das Unmögliche, und das Subject müsse an seinem eigenen substantiellen Reichthum zu Grunde gehen, weil es ihn nicht gegenständlich zu machen wisse; es vermöge seinen geistigen Schatz nicht zu entäußern, darum bleibe dieses ein ungesehenes Geheimniß. Dieses sei die Unfreiheit der Mystik, S. 45—47.

Aus allem dem folge, daß der Mystiker den Widerspruch von Mysterium und Offenbarung nicht zu lösen vermöge, S. 49. Zwar ringe sie darnach, ihn zu lösen, vom Pantheismus sich zu befreien und an das Offenbarungsbewußtsein sich zu halten, wie Eckart selbst, der da sage: „„Gottes Wesen mag nicht unser Wesen werden, sondern soll unser Leben sein: wir sollen mit Gott vereinigt werden an Schauung, nicht an Wesung““ S. 61; — allein das Princip des Pantheismus, welches die Mystik wurzelhaft in sich trage, erwache immer aufs Neue wieder S. 64. Dieß ewige Wiedererwachen aber sei nothwendig, denn die vom Pantheismus völlig gereinigte christliche Mystik wäre nicht Mystik; der unbewußte Widerspruch zwischen Mysterium und Offenbarung, Pantheismus und Nichtpantheismus, sei für die Mystik nicht ein Zufälliges, sondern eine nothwendige Folge ihres Wesens S. 68.

Nun kann man zwar wohl dem Verf. einwerfen, große Mystiker wie der hl. Bernhard, der Victoriner Richard, Bonaventura, Gerson und andere hätten den Pantheismus völlig überwunden, und darum selbst pantheistische Systeme glücklich bekämpft. Allein unser Verf. ist alsbald da mit der freilich unbewiesenen Antwort, die Mystik dieser

Männer, überhaupt die romantische Mystik, sei keine speculative Mystik S. 57. 58 und Thomas von Kempis ein bloßer Asket S. 59. Speculativ ist also nur die pantheistische Mystik, und von ihr glaubt der Verf. allein, daß durch sie eine höhere Stufe des theologischen Erkennens eingeleitet worden sei S. 69. Dieser Fortschritt und Wendepunkt im Entwicklungsprocesse des Dogmas lasse sich aber so bezeichnen, daß die freie, immanente Auffassung des Dogmas sich hier geltend gemacht im Gegensatz zum scholastischen Supernaturalismus, wo das Dogma noch als eine fremde, undurchdringliche Positivität dem Geiste gegenüber stehe. Der Gedanke von der Immanenz Gottes, der in seiner Trennung vom Offenbarungsbewußtsein zum Pantheismus geführt, habe in den Regionen der Offenbarung zu einer Anschauung führen müssen, in welcher wenigstens die Keime gegeben gewesen seien zu jener tiefern, speculativen Auffassung von der Persönlichkeit Gottes, als derjenigen, welche die Persönlichkeit des Menschen als ihr eigenes Moment in sich enthalte, S. 69. 70.

Mit dieser Anschauung gibt der Verf. nur allzusehr zu erkennen, daß er der pantheistischen Mystik wohl aus keinem andern Grunde als aus dem so geneigt sei, weil er dem pantheistischen Princip selbst noch vielfach unterworfen ist, insbesondere dem Hegelschen. Darum nimmt er nicht nur S. 44 rücksichtlich der Weltschöpfung eine Selbstdiremtion im Sinne Hegels an, sondern huldigt auch S. 71 den schlechthin pantheistischen Vorstellungen des Letztern, die Weltschöpfung sei unzertrennlich vom göttlichen Lebensprozesse, Gott könne nicht sein ohne die Welt, weßwegen der Satz, Gott sei nicht Gott ohne die Welt, nicht blos ein pantheistischer, sondern auch ein christlicher Satz sei. Ja der Verfasser findet es S. 72 ganz in der Ordnung, zu sagen, daß Gott erst als menschliches Ich Bewußtsein gewinne. Gottes Weltschöpfung ist Moment seiner Selbstoffenbarung. Die äussere Offenbarung ist die Evolution der innern; die innere

ist die Involution der äussern, und nur mittelst der freien Entäusserung an die Welt gewinnt Gott das höchste In-sich-selber-sein, sein Sein in wirklicher Liebe und im Wissen derselben S. 74.

Wie die falsche Mystik sofort die Trinitätslehre pantheistisch erkläre S. 76 ff., meist unter Zustimmung unseres Verfassers, wie sie ferner den Menschen mit Christus Eins setze und ihn vergöttliche, darauf wollen wir uns nicht mehr einlassen, denn das Alles sind jetzt nothwendige Consequenzen. Daß die kirchliche Dogmatik bei derlei Expositionen sich immer und ewig in die Correction begeben müsse, versteht sich von selbst; S. 82 und 83 aber ist in christologischer Hinsicht vom Mystiker eine Bestimmung gegeben, die ganz und gar auf Strauß paßt. „Da jede mystische Betrachtung über das Wesen der Seele die Einheit menschlicher und göttlicher Natur zum Resultate hat, so sind die Schwierigkeiten verschwunden, mit welchem eine streng supernaturalistische Christologie behaftet ist. Die Idee Christi wird nun dem Menschen die allernatürlichste, denn nach seiner Idee ist jeder Mensch Christus. Aber indem dieser Gedanke ausgesprochen wird, tritt ein Wendepunkt und ein Gegensatz ein zur kirchlichen Christologie. Die kirchliche Dogmatik so wie sie theils in den Symbolen, theils in den Entwicklungen der Scholastiker hervortritt, setzt die Einheit göttlicher und menschlicher Natur nur an einem isolirten Punkte in der Geschichte, in einem einzelnen Individuum; nun wird sie ausgesprochen als eine ewige Einheit, die an allen Punkten gegenwärtig ist. Das Eintreten Christi in die Geschichte gilt dem kirchlichen Bewußtsein als ein absolutes Wunder, das Bewußtsein der Gemeinde ist durchdrungen vom Gefühl ihres unendlichen Abstandes und Unterschiedes vom Gottmenschen; nun wird in Christo Nichts angeschaut, was nicht in der Idee der menschlichen Natur selbst gegeben ist, und anstatt seine unendliche Majestät und seinen Unterschied von Allen vorzustellen, wird jetzt der Gedanke vorherrschend, daß Christus

der Erstgeborne sei unter vielen Brüdern. Dieses ist das Epochemachende der mystischen Christologie, daß sie die Wesenseinheit des Menschen mit Christo zum Mittelpunkte der Betrachtung gemacht hat."

Das aber ist eben ganz genau die Straußische Christologie.

Sofort wird der Scholastik und der katholischen Kirche der Text darüber etwas unsanft gelesen, daß sie in diese Tiefe Straußisch-mystischer Christologie nicht längst sich eingetaucht haben, und der Verf. beeifert sich, alles fade, oberflächliche Geschwätz darüber zu wiederholen, sich selber aber mit jeder Zeile als einen solchen Preis zu geben, der nicht das mindeste Verständniß von dem hat, über was er hochfahrend urtheilt. Die Nachfolge Christi soll dem Katholiken in seiner Anschauung entgehen, die Versöhnung soll er als einen äussern Hergang auffassen u. dgl. Allein schon der einzige Thomas v. Aquin widerlegt ihn nach allen Beziehungen, vorausgesetzt nämlich, daß man von ihm keinen Pantheismus verlange, denn hierin ist er mit seiner ganzen Kirche nicht dienstwillig. Darum geräth er aber auch nie in Conflict mit dem Offenbarungsbegriff, welchen Conflict der Verf. S. 94 und überhaupt sehr oft der Mystik vorzuwerfen für nothwendig findet. Es kann nicht fehlen, die Opposition dieser Art von Mystik gegen den Katholicismus wird in freundschaftliches Verhältniß zu dem spätern Protestantismus sich auflösen. Was aber nicht ausbleiben kann, tritt mit S. 111 ff. vollkommen ein, und die „seelenvolle Innigkeit" der pantheistischen Mystik darf sich in der „protestantischen, besonders in der lutherischen Kirche im reichsten Maaße entfalten." Die unio mystica der protestantischen Heilsordnung hat gegen den Gläubigen die unendliche Gefälligkeit, „die Substanz desselben mit der Substanz der Dreieinigkeit zu vereinigen" S. 114. Diese Gefälligkeit ist um so höher anzuschlagen, als der Mensch, in diese mystische Union auf den bloßen Glauben hin, ohne alle sittliche Anstrengung, aufgenommen, nicht einmal braucht ein

gutes Leben zu leben, denn Gott schaut ihn, den Menschen, wahrscheinlich um sich selber zu täuschen, so an, wie er nicht ist. „Denn im Glauben wird Christus angeeignet und Gott sieht dann nicht den Menschen in seiner nackten sündhaften Endlichkeit, auch nicht in seiner immer nur relativen Tugend und Heiligkeit, sondern allein in Christo, dem restituirten Adam, in dem die urbildliche Gerechtigkeit der menschlichen Natur, wie diese im göttlichen Gedanken ist, objectiv verwirklicht ist. Der Gläubige weiß sich dann nicht gerecht, insofern er seine empirische Wirklichkeit anschaut, sondern insofern er sein in Christo vollzogenes Ideal ergreift. Daß aber der Mensch durch den Glauben nicht nur verbal, sondern wesentlich in die Gerechtigkeit Christi aufgenommen wird, dieses ist enthalten in der unio mystica.“ S. 115. 116.

Damit hat sich diese Lehre als eine schlechthin unchristliche und alles sittlichen Ernstes entbehrende selbst genugsam gerichtet. Der Glaube wird herabgewürdigt zu einer Zauberformel, durch welche der Mensch Gott dahin beschwört und berückt, daß dieser ihn nicht sieht, wie er ist, daß er ihn nicht schaut in seiner empirischen Wirklichkeit, sondern so, wie er nicht ist, also im Widerspruche mit dem, was er wirklich ist. Durch den so begriffenen Glauben sucht man Gott gleichsam glauben zu machen, das annoch Unheilige sei heilig, das annoch Ungerechte gerecht u. s. w. Ueberhaupt aber ist die Vorstellung von der blos imputirten und imaginirten christlichen Gerechtigkeit eine so unwahre, mechanische, äusserliche, widersinnige und der Sittlichkeit Hohn sprechende, daß man nicht begreift, wie es Menschen hat möglich werden können, sie mit der göttlichen Offenbarung auch nur in die entfernteste Beziehung zu bringen. Auf der andern Seite aber wird man, durch pantheistischen Irrthum nicht befangen, die sittliche Erhabenheit, die hohe ernste Würde, und die durchgängige Lebendigkeit der katholischen Anschauung von der

christlichen Gerechtigkeit unschwer auffassen können, die in allen Punkten glücklicherweise das Gegentheil von jener ist.

Nach dem schon Mitgetheilten kann nicht mehr auffallen, was der Verf. im Sinne der pantheistischen Mystik von S. 99 an als das höchste Gut und die Tugend bezeichnet. „Es ist die Bestimmung der menschlichen Natur, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur zu (!) verwirklichen. Das höchste Gut als unendlicher Zweck des menschlichen Willens ist seine Einheit mit dem göttlichen Wesen; die sowohl menschliche wie göttliche Nothwendigkeit des Willens, diesen Zweck zu verwirklichen, ist die Pflicht; und dieses Thun selbst, die Verwirklichung des Ideals, ist die Tugend. Das moralische Ideal hat hier eine ganz andere Bedeutung als in der Ansicht des abstrakten Moralismus. Diese nimmt das Ideal als ein in aller Ewigkeit unerreichbares Ziel, welches bei jeder Annäherung sich immer weiter entfernt; sein Inhalt ist nur ein leerer Begriff des göttlichen Willens, der sich in einem Systeme abstrakter Pflichtgebote ausspricht. Hier fordert im Gegentheil sowohl die göttliche wie die menschliche Natur die Wirklichkeit des Ideals, und dessen Inhalt ist nicht blos der göttliche Wille, sondern das göttliche Wesen in dessen Einheit mit dem menschlichen. Daß die Forderung, der Mensch solle den göttlichen Willen thun, recht verstanden, nicht verschieden sei von der Forderung, der Mensch soll Gott realisiren, sein Wesen zur actuellen Wirklichkeit bringen, — diese Erkenntniß ist die Seele aller religiösen und speculativen Ethik. Die Mystiker treffen hier mit den gründlichsten Moralphilosophien zusammen, sowohl mit Spinoza wie mit Fichte. In der Ethik des Spinoza ist die göttliche Substanz der einzige Gegenstand des sittlichen Strebens; seine intellectuelle Liebe ist die Einheit des denkenden Willens mit dem göttlichen Wesen und ein Theil der unendlichen Liebe, mit welcher Gott sich selbst liebt. Die Verwirklichung Gottes, der sittlichen Weltsubstanz, ist die allumfassende Pflicht des Menschen“ S. 99. 100.

Wir haben zu Anfang der Anzeige der gegenwärtigen Schrift die letztere eine gedankenreiche genannt; aber eben diese Schrift zeigt wie nicht leicht eine andere, daß es wohl Abhandlungen und Bücher geben kann reich an Gedanken, die aber deßwegen weder nothwendig gründlich, noch tief, und noch viel weniger wahr zu sein brauchen. Das größte Verdienst des vorliegenden mag das sein, Discussionen zu veranlassen.

Am Ende unserer recensirenden Anzeige stehend haben wir die Wahl, entweder das an unserm Blick Vorübergegangene kurz zu wiederholen, oder dasjenige in einigen Sätzen namhaft zu machen, was wir für das **Wesentliche** der **wahren Mystik** halten. Wir ziehen das Letztere vor.

1) Das Wesen der Mystik kann nur innerhalb des Christenthums verstanden werden, denn was die Mystik als ihren innersten Lebenspunkt und als ihr höchstes Ziel ansieht, ist allein nur durch die Offenbarung in Christo wie gesetzt so vermittelt. Aus diesem Grunde stellt sich Tauler in sofern aus dem mystischen Kreise von selber hinaus, als er seine Anschauungen an Plato und Proklus entwickelt.

2) In den Kreis des Mystischen kann aber nicht etwa nur gehören, was im engern Sinne zur Erlösung gehört, sondern in diesen Kreis gehört mit der wahren Auffassung der Incarnationstheorie auch das völlige Verständniß der christlichen Creationstheorie.

3) Von dem Mystischen ist daher nothwendig ausgeschlossen alles Pantheistische, Fatalistische und Materialistische.

4) Die Mystik gründet sich auf eine Anschauung, welche die festen und ewigen Unterschiede Gottes von der Welt der Natur und des endlichen Geistes erkennt, den Menschen in seinem Abgefallensein von Gott und der Idee der reinen Menschheit begreift, zugleich aber auch das von der freien göttlichen Liebe ausgehende Werk der Erlösung als dasjenige ansieht, wodurch unter Mitwirkung der Gnade und unter der Leitung der Vorsehung die Menschheit in ihren Urstand wieder zurücktritt.

5) Der Proceß, durch welchen diese Rückkehr vermittelt wird, ist ein Proceß, in welchem die beiden Factoren göttliche Gnade und menschliche Freiheit sind, die, weit davon

entfernt, sich aufzuheben, vielmehr sich gegenseitig verlangen und voraussetzen.

6) Die mit der Gnade thätige Freiheit hat als Ziel ihrer Thätigkeit das geheiligte Leben als das Werk, oder das Werk als das geheiligte Leben. Das Werk ist das durch Gnade und Freiheit zumal Gewirkte, und darum das wie von Gott Gewollte, so das vor Gott Wohlgefällige.

7) Aus dem Bisherigen kann abgenommen werden, daß die Mystik mit allem dem in der innersten Beziehung steht, was wir als objective und subjective Erlösung begreifen, daher auch von keinem christlichen Dogma abgelöst werden kann, sofern die Dogmen selbst in einem wesentlichen und nothwendigen Zusammenhange mit einander stehen.

8) Dennoch aber hat die Mystik, von einem solchen Kreise heiliger Wahrheiten heilig umgeben, einen eigenthümlichen Ort, innerhalb dessen ihr das specifisch Mystische als ihr Charakteristisches zukommt.

9) Diesen Ort finden wir, wenn wir am Christenthume vorzugsweise die teleologische Seite auffassen.

10) Wenn der Zweck des Christenthums die lebendige Gemeinschaft des Menschen mit Gott dem Vater durch Christus im heiligen Geiste, oder, was dasselbe, wenn der Zweck des Christenthums die christliche Religion als wirkliches Leben ist; so setzt sich die Mystik das Zweifache vor: sie vergegenwärtiget sich erstens ununterbrochen die Idee des mit Gott geeinigten Lebens nach allen Seiten, und sie ist zweitens in jedem Augenblicke bemüht, die große Idee in ihrem ganzen Umfange zu verwirklichen, durch diese Verwirklichung aber wie durch innere Erfahrung die Idee selbst wiederum zu erkennen.

11) Gegenstand und Inhalt der Mystik ist daher ein Proceß, aber ein Proceß, in welchem zwei Processe zu Einem sich vereinigen, der Proceß der Erkenntniß und der Proceß des sich heiligenden Lebens.

12) Dieses Ineinandersein der beiden Processe ist so zu begreifen, daß das christliche Leben sich aus dem christlichen Erkennen, eben so aber auch das christliche Erkennen aus dem christlichen Leben sich entwickelt, die folglich beide in, durch und mit einander werden.

13) Zu diesem Ende durchläuft die Mystik den ganzen vollen Kreis der christlichen Wahrheiten, aber so, daß sie dabei immerwährend den höchsten Zweck, die Gemeinschaft

mit Gott, vor Augen hat, und auf diese Alles bezieht. Sie sucht die Wahrheit nicht im Interesse der bloßen Speculation, sondern um des geheiligten Lebens willen. So wird ihre Erkenntniß eine schlechthin teleologische, und erscheint im Gegensatze zur dialektischen als christliche Weisheit.

14) Die Einheit mit Gott, welche Zweck der Mystik ist, ist nicht Einheit der Substanz, sondern Einheit des Willens, indem der göttliche Wille als lebendiges Gesetz für den menschlichen sich hingibt und als solches von diesem angenommen und erfüllt wird.

15) Was die Gottheit zur Offenbarung ihrer an den Menschen vermag, und was den Menschen antreibt, die Offenbarungswahrheit an sich zu verwirklichen, und, (was Zweck aller Offenbarung) in Einheit mit Gott zu treten, ist die Liebe, das Princip aller geistigen Einheit und alles einigen Lebens.

16) Diese Liebe schließt als die absolut freie jede Art von Nothwendigkeit aus, sowohl in Gott als im Menschen.

17) Während der Mensch in lebendige Einheit mit Gott tritt, realisirt er zugleich die Idee seines eigenen Lebens, weil dieses die Bestimmung hat, in und aus Gott zu sein. Zu Gott zurückkehrend kehrt daher der Mensch zu sich selber zurück; indem er nunmehr seiner ewigen Idee entspricht.

18) So in der Idee als der erfüllten stehend steht der Mensch in der Wahrheit und Ewigkeit seines Wesens.

19) Während er das Auge zur wahren ewigen Heimath hinaufgerichtet hält, kann das Zeitliche als das Vergängliche seine Liebe nicht mehr auf sich ziehen; er läugnet nicht seine Realität, aber er sucht in ihm weder sein Leben noch seine Liebe; der Schwerpunkt seines gesammten Daseins und Wesens ist die ewige Gottheit. „Liebet nicht die Welt, noch das, was in der Welt ist. Wer die Welt liebt, in dem ist noch nicht die Liebe des Vaters. Denn Alles, was in der Welt ist; Fleischeslust, Augenlust, Hoffart des Lebens, kommt nicht vom Vater, sondern von der Welt. Die Welt vergeht mit ihrer Lust; wer aber den Willen Gottes thut, der bleibt in Ewigkeit“ [1]).

20) Die Form, durch welche das mystische Gemüth vom Zeitlichen sich ablöst, um im Ewigen zu leben, ist die Abstraction.

---

1) 1 Joh. 2, 15 — 17.

21) Während diese Abstraction nur der andere Name für die ethische Befreiung ist, geht ihr eine intellectuelle zur Seite. Die intellectuelle Abstraction äussert ihre Thätigkeit dadurch, daß sie durch Analyse Alles auf Gott als auf das absolute Princip zurückführt. Dieser analytischen Thätigkeit geht aber die synthetische zur Seite, die dahin strebt, Alles aus Gott hervorzuleiten und das Göttliche seine Macht über Alles erstrecken zu lassen.

22) Auf beiden Wegen gelangt man zur Einheit, auf dem ersten hinsichtlich der Involution, auf dem andern hinsichtlich der Evolution. Daher ist Thomas von Kempis wahrhaft speculativer Mystiker, wenn er sagt: Wer das Eine in Allem findet, wer Alles auf das Eine zurückführen, wer in Einem Alles sehen kann, der mag ruhigen, festen Sinn behalten, und den schönen Frieden in Gott nie verlieren [1]).

23) Der wahre Mystiker zeigt sich daher als der gotterfüllte Mensch; das Schaffen und Walten des in Ideen lebenden, die Höhe und Größe des gottseligen, von der Endlichkeit selbst freigegebenen Menschen mag vom leidigen Begriffsmenschen so wenig erkannt werden, als die Ewigkeit von der Zeit begrenzt wird. Durch die Gnade gesalbt, von allverklärender Gottseligkeit durchströmt, sind alle Kräfte der Natur und des Geistes harmonisch geordnet und geeint: Der Mensch hat die Welt unter sich gebracht, in der Ewigkeit aber ist göttlicher Friede.

24) Diesen Frieden der Ewigkeit auszudrücken, oder gar dem begreiflich zu machen, der ihn nicht aus eigener Erfahrung kennt, ist der sterblichen Zunge nicht möglich. Der Mystiker verstummt. Das zeitlich geborne Wort hat weder Maaß noch Formel für das Ewige in seiner Unermeßlichkeit. Nimm alle seligen Gefühle, die dir aus der Religion je geworden sind, zusammen, und du wirst eine leise Ahnung davon haben.

---

1) Nachfolge Christi 1 Buch. 3 Kap.

I.

Abhandlungen.

3.

Gutachten über das Leben Jesu von Dr. Strauß.

Jesus vor Pilatus und Herodes.

(§. 129. S. 539—555.)

§. 89. Wir wollen die Befehdungen jedes einzelnen Verses einstweilen als nicht geschehen betrachten, und dafür die verschiedenen Bestandtheile der gerichtlichen Verhandlung vor Pilatus, die sich in den Evangelien finden, zu einem Ganzen ordnen, und hintennach, so weit es nöthig sein wird, die Einwendungen berichtigen.

Die drei Ersten erzählen, was außerhalb des Prätoriums vorgieng; der Vierte weiß auch Bericht von dem, was innerhalb des Hauses im Gerichtssaale geschehen ist. Von jenen öffentlichen Vorgängen konnte Jeder Kenntniß haben; diese aber waren durch Forschung und Erkundigungen am Hofe des Statthalters von seinem Gefolge und von seinen Umgebungen aus dem Kriegerstande zu erheben. Die zwifache Oertlichkeit ist durch das Gesetz und die jüdischen Satzungen bedingt. Joh. XVIII. 28. Wie nemlich ein Jude die Wohnung von Menschen, die eine Vorhaut hätten, betrat, wurde er unrein, und durfte das Pascha nicht mitfeiern, sondern wurde bis zur Mitte des folgenden Monates verschobene Num. IX. 6—12.

Außerhalb des Prätoriums geschah demnach die Anklage. Luk. XXIII. 3. Derselben zu Folge handelte es sich allvor-

derſt darum, ob der Angeklagte eingeſtehe, er werfe ſich zum Könige der Juden auf? Auf dieſe Frage des Richters antwortete Jeſu: du ſagſt es ſo; (nicht ich) Matth. XXVII. 11. Mark. XV. 2. Luk. XXIII. 3. auf die weitern Anſchuldigungen der Juden ſchwieg er. Ein tolles Volksgeſchrei zu überſchreien, oder der Lüge zu überführen, war verlorne Mühe: er konnte es nur mit würdevoller Ruhe an ſich vorüber gehen laſſen. Dieſe Haltung machte Eindruck auf Pilatus; Matth. XXVII. 11, 12, 13, 14. Mark. XV. 3, 4, 5. er wies die Klage von ſich an die jüdiſchen Gerichte. Die Juden hingegen klagten auf Todesſtrafe, welche zu vollſtrecken nicht bei ihnen ſtand. Joh. XVIII. 31. Niemals hatten die Römer eines der Majeſtätsrechte an Unterthanen vergeben; darunter gehört vorzüglich der Entſcheid über Leben und Tod. Nur den abhängigen Königlein und Tetrarchen, die zu Tribut und Heerfolge verpflichtet waren, verwilligten ſie im Uebrigen die landesherrliche Vollgewalt.

Pilatus zog ſich wieder in den Gerichtsſaal zurück, um Jeſu ohne Störung zu vernehmen, ob er ſich des Königthums der Juden anmaße? Die Antwort haben wir oben §. 81 zergliedert: ich bin ein König nicht irdiſcher Art; ich bin König der Wahrheit. Pilatus trat abermal hinaus für das Volk, und erklärte, daß er keine Schuld finde. Joh. XVIII. 33—38. Nun ſchrien die Juden, Jeſu rege das Volk auf mit ſeiner Lehre von Galiläa herab durch Judäa bis Jeruſalem. Dieſes veranlaßte Pilatus zu fragen, ob er ein Galiläer ſei? Luk. XXIII. 5, 6. Hätten ſich in Judäa ſtaatsgefährliche Auftritte auf Betreiben Jeſu hervorgethan, ſo konnte es dem Verwalter der Provinz nicht unbekannt ſein; waren aber in Galiläa aufrühreriſche Volksbewegungen vorgefallen, ſo war Herodes der zuſtändige Richter, und Pilatus war ſo glücklich, ſich den Handel vom Halſe zu ſchaffen. Er lieferte nun den Beklagten vor den Richterſtuhl des Tetrarchen, der ſo eben wegen des Feſtes in der Stadt gegenwärtig war, wo ſohin, was dort vorgegangen

ist, Lukas erzählt. XXIII. 7—12. Jesu verschmähte es, die Neugierde dieses Fürsten zu befriedigen; noch konnte er ihn über seine Zwecke und Sendung, wenn er auch dafür empfänglich gewesen wäre, stehenden Fußes belehren: er schwieg also. Herodes verstand dieses Stillschweigen nicht, spottete sein, und schickte ihn angethan mit einem Prachtgewande zurück.

Nach dieser Zwischenscene verkündete Pilatus dem Volke das Ergebniß der bisher geführten Untersuchung: weder Er noch Herodes finden an dem Beklagten eine Schuld. Nun war das Geschäft geschlossen; Jesu war frei. — Unglücklicher Weise aber wandelte den Richter eine Schwäche an; er wollte auch dem Volke zu Gefallen sein, und setzte dem Ausspruche bei: ich will ihn züchtigen und dann entlassen, *παιδευσας αυτον απολυσω*. Luk. XXIII. 13—16.

Bevor er es aber dazu kommen ließ, machte er noch einen Versuch, auf das Rechtsgefühl der Kläger zu wirken: er begrief nicht, wie viel den religiösen Gewaltträgern und ihrem Anhange an der Hinrichtung Jesu gelegen sei, und dachte, da es am Feste üblich war, einen der Todesstrafe Verfallenen frei zu geben, wenn er ihnen den Vorschlag machte, zwischen zweien selbst zu wählen, sie würden sich für den Schuldlosen entscheiden. Er nannte ihnen also Jesu und Barabas einen verruchten Verbrecher. Sie aber schrien den Barabas! Matth. XXVII. 15—18. Mark. XV. 6—14. Luk. XXIII. 17—19. Joh. XVIII. 39, 40. Was soll ich nun mit dem Könige der Juden machen? sie schrien kreuzige ihn. Matth. XXVII. 22. Mark. XV. 12—14. Pilatus erwiderte, ich will Jesu frei lassen; dieses erwiderte er zum dritten Male: ich finde keine Todesschuld an ihm; ich werde ihn züchtigen und frei lassen. Luk. XXIII. 17—22.

Und nun kam es wirklich zur Geiselung. Joh. XIX. 1. Eine fürchterliche Vorrede zum Tode war bei den Römern der Ruthenschlag, das Peitschen mit dünnen Stäbchen von Zweigen des Ulmbaumes, über dessen Ursprung und Ursache

wir hinlänglich unterrichtet sind [1]). Für sclavische Leiber aber und für das gemeine Volk in den Provinzen hielt man die Beilruthen für viel zu ehrbar, und bediente sich statt ihrer der Geiseln, um ihnen die Ungleichheit der Rechte durch eine Zuwage der Schmerzen fühlbar zu machen. Doch ist es hier nicht die Vorbereitung zum Tode.

Wir unterscheiden die Geiselung nach dreierlei Ursachen, um derer Willen sie in Anwendung kam: nemlich bei Vergehungen, die nicht zu grösserer Bestrafung geeignet waren, wurde sie als Züchtigung und Warnung gebraucht, sich fortan vor Uebertretungen zu hüten. Diese hatte Pilatus gleich anfangs, als Jesu von Herodes entlassen wurde, den Juden, um sie zu beschwichtigen, angeboten, *παιδευσας αυτον απολυσω*. Luk. XXIII. 16, 22, vergl. Apostelg. V. 40. Die andere ist die Geiselung der peinlichen Frage, quaestio per tormenta, das römische Kraftmittel, die Wahrheit zu erforschen; die dritte ist ein Bestandtheil der Todesstrafe, die gleich nach gesprochenem Todesurtheil vollzogen wird, wie es allbekannt ist. Von ihnen ist die mittlere die bösartigste. Die wildesten Mißhandlungen waren davon nicht ausgeschlossen; sie führten um so eher zum Zwecke. Auch war keine Dauer derselben vorgeschrieben: sie wurde fortgesetzt, bis der Verklagte ein Geständniß von sich gab; es wäre denn, wo er unbeweglich auf seiner Schuldlosigkeit beharrte, daß der judex quaestionis, oder jene, deren die Aufsicht übergeben war, selbst erachteten, es sei genug geschehen [2]).

Pilatus wollte sich behaupten, es koste was es wolle, und die von ihm wiederholt erklärte Unschuld Jesu zur Wahrheit erheben. Er verwandelte nunmehr die versprochene Züchtigung in das strengere Verfahren, in die peinliche

1) Heynii opuscula academ. Vol. III. n. XI. Cur virgis caesi Romano more, qui mox securi percutiendi essent.

2) Diesen Gegenstand habe ich ausführlich abgehandelt im 5ten Hefte der Zeitschrift für das Erzbisthum, in einem Aufsatze über die Geschichte des Leidens und Todes Jesu. S. 5 ff.

Untersuchung, quaestio per tormenta, welche gemeinhin durch die Geisel geschah [1]) Damit verband die Rotte der Krieger das muthwillige Possenspiel der Inauguration Jesu zum Könige. Nach dieser blutigen Wahrheitserforschung stellte ihn Pilatus dem Volke vor: Sieh, ich führ ihn euch vor, damit ihr erkennt, daß ich keine Schuld an ihm finde; sehet ihn an den Menschen! Die Unschuld konnten sie ihm nicht ansehen; aber daß der peinlichen Frage genug geschehen sei, das konnte Jeder sehen. Joh. XIX. 1—5. Da auch auf diesem Wege kein Geständniß der Schuld erpreßt wurde, hatte Pilatus die gesetzlichen Mittel erschöpft, das Wahre zu Tag zu bringen, und konnte und sollte den Angeschuldigten in Freiheit setzen. Die Geiselung, von der hier die Rede ist, war, wie wir gesagt haben, nicht die übliche Vorläuferin der Todesstrafe, nur galt sie, nachdem auf den Tod erkannt wurde, als schon vollzogen; Pilatus aber verweigerte noch immer das Todesurtheil. Die Ausstellung des schwer Mißhandelten hatte nicht gewirkt: die Menge verlangte mit Geschrei die Kreuzigung. Der Statthalter beharrte auf der Weigerung, und verwies die Sache noch einmal an die jüdischen Gerichte; die Juden entgegen bestanden auf der Todesstrafe, weil er sich selbst zum Sohne Gottes mache. Darüber betroffen verfügte sich Pilatus wieder ins Gerichtshaus, und fragte Jesu, wie es sich mit dieser Angabe verhalte. Anfangs schwieg Jesu; als aber Pilatus in ihn drang, gab er ihm eine umschreibende Antwort, die auf seine höhere Abkunft schließen ließ; um so mehr strebte Pilatus, ihn frei zu lassen. Aber die Kläger unermüdlich, ihr Vorhaben durchzusetzen, schüchterten den Pilatus ein: Er vergesse seiner Pflicht gegen den

---

1) Martial. L. II. epigr. 17. cruenta pendent qua flagella tortorum. Juvenal. Sat. XIII. 195. occultum quatiente animo tortore flagellum. Bekker, anedot. T. I. p. 226. *Βασανος και βασανιζειν, — — επι του μαστιγουν και στρεβλουν.*

Kaiser, wenn er den Prätendenten des jüdischen Königthumes schone. Joh. XIX. 6—13. Endlich wich er dem drohenden Beweggrunde, ließ Jesu hinausführen, setzte sich an einem offenen Orte auf den Gerichtsstuhl, und sprach: sehet hier euern König! Sie schrien: thue ihn ab, kreuzige ihn! Noch versuchte er es, die Todesstrafe abzuwenden: soll ich kreuzigen euern König! Wir haben keinen König, war die Antwort, außer dem Kaiser. Jetzt verließ ihn der Muth, seinen Willen durchzusetzen; er übergab ihn zur Kreuzigung. Joh. XIX. 13—16. Doch verwahrte er sich, ließ sich Wasser reichen, wusch die Hände und sprach: ich bin unschuldig am Blute dieses Gerechten; ihr möget euch vorsehen! Der Haufe aber schrie: sein Blut über uns und unsere Kinder! Matth. XXVII. 24—25.

So verhält es sich mit den Bruchstücken der gerichtlichen Verhandlung, die in den vier Evangelien zerstreut liegen. Sie fallen gleichsam von selbst in einander ein, und fügen sich zu einer zusammenhängenden Erzählung, welche in einem natürlichen Verlaufe fortschreitet, und dadurch, daß Richter und Kläger ihre Kräfte einsetzen, und ringen auf der einen Seite zur Erhaltung, auf der andern zu Verderben und Tod, in steigernder Zunahme wächst, bis endlich die erhaltende Kraft aus Furcht der Selbsterhaltung unterliegt. Eine Erzählung, so folgerecht und im Wachsthum so wahr, läßt sich nicht aus vielerlei Stücken in einander fügen, die geschichtlich unwahr sind.

Auch das trifft hier wieder ein, was wir öfter bezüglich auf den Bau der Evangelien in unserm Gutachten herausheben mußten. Die zwei ersten Evangelien sind mehr ein Grundriß als eine Geschichte, die auf Vollständigkeit Anspruch macht: im vorliegenden Falle haben sie lediglich den Anfang und das Ende der gerichtlichen Verhandlung gegeben. Lukas vermehrt diesen Grundriß durch ein beträchtliches Mittelstück; Johannes aber, der nicht wie die andern bei der Verhaftung

Jesu die Flucht ergriff, Matth. XXVI. 56. Mark. XIV. 50. der nicht vom Schauplatze und selbst vom Kreuze nicht gewichen ist, ertheilet durch Ausfüllung der mangelnden Theile dem Hergange die letzte Ausstattung zu seiner Vervollständigung.

Wir haben den größten Theil der Einwürfe gegen die Mittheilungen der Evangelisten über die Amtshandlung des Pilatus, welche meist in gesuchte kleine Zänkereien hinauslaufen, durch die Zusammenstellung der vier Berichte und die Bemerkungen, die wir zur Beleuchtung derselben eingestreut haben, gehoben. Nun sind noch gewisse Einzelnheiten zu berücksichtigen. Es ist zuerst der Traum der Gemahlin des Pilatus. Matth. XXVII. 19. Mehrere der biblischen Exegeten sehen die Sache als ein natürliches Vorkommniß an, wie z. B. den Traum der Gemahlin Cäsars in der Nacht vor seiner Ermordung. Dieses befriedigt unsern Gelehrten nicht (S. 548—550); es sollte ein Wundertraum sein, vom Teufel eingegeben, das Werk der Erlösung zu hintertreiben, wie Einige dafürhielten, oder wie Andere dachten, ein vom Himmel gesendeter Traum, wodurch die Frau des Pilatus bekehrt worden sei u. s. w. So treibt er sich in Sonderbarkeiten herum, um auf die Geschichte wenigst durch fremde Erfindungen einen Schatten zu werfen, und das Geständniß zu vermeiden, es möchte wohl ein natürlicher Traum gewesen sein, gegen welchen er nichts einwenden konnte. Zum Ueberfluß einige Worte hierüber. Es ist wohl nicht wahrscheinlich, daß Pilatus von seinen Werken nichts gehört habe, nachdem er fünfmal an den Festen zu Jerusalem großes Aufsehen erregt, und das letzte Mal eine geräuschvolle Aufnahme unter den Acclamationen des Volkes gefunden hatte. Welche Meinung er von dem außerordentlichen Manne gefaßt habe, deutet die Geschichte an. Matth. XXVII. 18. Mark. XV. 10. Von alle dem konnte Pilatus nur Kenntniß durch die Bedienungen seines Hofes erhalten haben; an diese Mittheilungen knüpft sich der Traum seiner Frau,

den sie wie die Römer und andere Völker der alten Zeit als eine höhere Zusendung betrachtete [1]).

„Nach demselben Matthäus XXVII. 24, 25, fährt unser Gelehrter fort, läßt sich Pilatus Wasser geben, wäscht sich damit die Hände vor dem Volk, und erkläret sich für unschuldig am Blute dieses Gerechten. Die Handwaschung als Reinerklärung von einer Blutschuld war specifisch jüdische Sitte nach 5. Mos. 21, 6 f. Man hat unwahrscheinlich gefunden, daß der Römer diese jüdische Gewohnheit hier nachgemacht habe" u. s. w. Also eine specifisch jüdische Sitte; dagegen hat ein Exeget des vorigen Jahrhundertes, der so viele alterthümliche Wissenschaft besaß, als Mancher nicht hat, der sich mit diesem Geschäfte befaßt, darauf aufmerksam gemacht, daß die Griechen solche Menschen, welche einen unwillkürlichen Todschlag begangen hatten, für *ου καθαροι χειρας* gehalten und *μιαραι τας χειρας* beschuldigt haben, weßwegen eine Lustration nöthig war, *αγνιζειν τας χειρας αιματος*, oder *μιασματος*, und *αιμα απονιπτεσθαι*, — *εκνιπτεσθαι φονου*. Auf diese Sitte der Griechen soll wahrscheinlich Pilatus hingesehen haben, als er die Hände wusch und erklärte: Er mache sich rein von der Blutschuld, und schiebe sie den Juden zu [2]). Da derselbe Brauch sich bei den Juden wie bei den Griechen findet, so konnte Pilatus beide zugleich im Auge gehabt haben. Wenn auch nicht; was man nicht wissen kann; so erklärt es sich aus seinem ganzen Betragen, wie er sich in dieser Amtshandlung gegen Juden der Judensitte bediente. Pilatus hatte lange für Jesu gekämpft, alle seine Künste aufgeboten, ihn zu erhalten, und erst spät, von der zunehmenden Ungestüme des Volkes und besonders von der Schlauheit der Ankläger eingeschüchtert,

---

1) Valer. Max. L. I. c. 7. de somniis, und der ganze Onirocriticus des Artemidorus.

2) Jacobi Elsner, observationes sacr. in N. T. libros. ad Matth. XXVII. 24. Vergl. Scholion in Sophocl. Ajac. mastigoph. bei Wetstein über diese Stelle.

gab er mit Unwillen nach. In diesem Gemüthszustande kann es nicht befremden, wenn er, das Volk und seine Häuptlinge des Unrechts zu bezichten, zu einer landesüblichen symbolischen Handlung griff, damit er Allen anschaulich zu erkennen gebe, was er zugleich mit Worten aussprach, daß er die Blutschuld auf ihre Häupter überwälze.

Wir schließen mit einem Tadel, mit welchem der Herr Verfasser diesen §. begonnen hat. Er hält den Evangelisten ihre Ungleichheit in Beziehung auf folgende Umstände vor. Nach Johannes wurde Jesu in dem Garten gebunden XVIII. 12, und dann wieder, als man ihn zu Kajaphas führte XVIII. 24; nach Matthäus aber XXVII. 2 und Markus XV. 1, als er zu Pilatus gebracht wurde. Lukas erwähnt des Bindens durchaus nicht. Es kann nämlich der Geschichtschreiber einen Umstand, der an der Hauptsache nichts ändert, oder als bräuchlich sich von selbst verstehet, nach Gutdünken übergehen. Aber daß Jesu dreimal gebunden wurde; zuerst im Garten, sohin bei der Abführung zu Kajaphas und bei der Ueberlieferung an Pilatus, hat etwas Befremdliches, und setzet voraus, daß man den Angeschuldigten nur zur Sicherheit band, wenn er von einem Orte an den andern verbracht wurde, ihn aber der Bande entledigte, wie er im Gerichtshofe angelangt, und die Vorsicht des Entweichens überflüssig war. Das ist allerdings möglich; allein wir wissen von den Förmlichkeiten der jüdischen Gerichte so wenig, daß wir keine Belege zur Bestätigung einsetzen können. So viel können wir sagen, daß es keinen Anschein habe, als wären die Apostel Petrus und Johannes, wo sie aus dem Gefängnisse vor das Synedrium gestellt wurden, gebunden gewesen. Apostelg. IV. 3—23.

Die Kreuzigung.

(§. 130. S. 555—582.)

§. 90. „Schon über den Hingang Jesu zum Orte der Kreuzigung weichen die Synoptiker und Johannes von ein-

ander ab; indem dem letztern zu Folge (XIX. 17) Jesu das Kreuz selber dahin trug, während die erstern melden, man habe es an seiner statt einem Simon von Cyrene aufgelegt." So fängt der §. an; daraus wird sodann geschlossen: wenn er es nun selbst bis zum Orte getragen hat, kann die Zwischenhandlung Simons des Cyrenäers nicht bestehen; oder, da die drei ersten Evangelien einstimmig diesen Vorfall bezeugen, und demnach Glaube verdienen, Matth. XXVII. 32. Mark. XV. 21. Luk. XXIII. 26, hat Johannes nichts davon gewußt.

Sehen wir die Stelle des Johannes nach: Tragend sein Kreuz gieng er hinaus an den Ort, genannt Schädelstätte, wo sie ihn kreuzigten; mit ihm zwei Andere rechts und links, Jesu aber in der Mitte. Das ist Alles, was er uns giebt: nichts als Anfang und Ende. Die Worte *βαστάζων τον σταυρον αυτου εξηλθεν*, tragend sein Kreuz gieng er hinaus, sagen strenge grammatisch mehr nicht, als er habe sein Kreuz getragen beim Hinausgange nach dem Orte, *εις τον τοπον*, nicht bis zum Orte, in welchem Falle es *ἕως του τοπου* heißen müßte. Es bleibt also Simon dem Cyrenäer immerhin Zeit und Gelegenheit, Aushilfe zu leisten. Daß Johannes nichts von dem Frohndienste Simons gewußt habe, hätte nicht so barsch gesagt werden sollen, da er sich von dem, was unmittelbar vor und nach geschehen ist, sehr unterrichtet zeigt; ich meine vom Verlaufe der gerichtlichen Verhandlungen vor den Hochpriestern und vor Pilatus, und in dem reichhaltigen Berichte von der Kreuzigung: um so weniger, da er Manches, wovon die Anzeigen vorliegen, daß es ihm bekannt war, wissentlich übergangen hat, um nicht zu wiederholen, was von Andern schon gesagt war. Man vergleiche unsere §§. 60 und 86. Die kurze Erzählung des Johannes vom Hingange Jesu nach dem Orte des Todes hätte für sich den Kritiker aufmerksam machen können, daß der Evangelist die Umstände ausschließe, und die summarische

Andeutung vorziehe. Die alterthümliche Beleuchtung der Frohn des Cyrenäers habe ich anderswo gegeben.

Die Hauptfrage, in der neuesten Zeit angeregt durch unsern berühmten Dr. Paulus, ob man nur die Hände angenagelt, die Füße aber angebunden habe? glaube ich gelöset zu haben in einer Abhandlung, die ich im Jahre 1831 herausgab, vier Jahre früher [1]), als Herr Strauß mit dem Leben Jesu die Welt beschenkt hat. Vermuthlich schien sie ihm der Beachtung unwürdig, was mich veranlaßt, in kurzer Anzeige die Zeugnisse anfzuführen, durch die ich das Annageln der Füße dargethan habe. Constantin der Große hat im Jahre 312, früher nicht, eher später, die Todesstrafe der Kreuzigung verboten; ich habe daher nur solche Urkundsmänner zum Zeugnisse aufgerufen, die dazumal gelebt, wenigst als Knaben das gräßliche Schauspiel mitanzusehen Gelegenheit hatten. Ihre Namen sind Hilarius von Poitiers [2]), Ephräm der Syrer [3]), Eusebius von Emisa am Orontes [4]), Athanasius der Große [5]), Eusebius von Cäserea [6]), Novatianus Presbyter zu Rom [7]), Tertullian von Karthago [8]), Justin der Märtyrer [9]). Die Zeugnisse der

1) Zeitschrift für das Erzbisthum Freiburg 5tes Heft. Kritisch exegetische Bemerkungen über die Geschichte des Leidens und Todes Jesu. In diesem Aufsatze findet sich auch die Beleuchtung der Frohne Simons des Cyrenäers. S. 11—13.

2) Hilar. Tract. in Psalm. CXLIII. §. 16.

3) Ephraem. opp. syriac. T. II. p. 408. Sermo XIII. in nat. Dom. T. II. p. 435. opp. graec. Sermo in transfigurat. T. II. p. 48.

4) Euseb. emisen. opusc. ed. J. Chr. Guil. Augusti. p. 68 und p. 28.

5) Athanas. de incarnat. verbi c. 35 und 37.

6) Euseb. Demonstr. evang. L. X. p. 305. edit. Rob. Steph. und p. 314. 315.

7) Novat. de Trinit. c. 10.

8) Tertullian. L. III. c. 19. adv. Marcion. advers Judaeos. c. 10.

9) Justin. Dial. cum Tryph. c. 97. c. 104 und Apol. I. c. 35.

beiden letztern, und dann Plautus des Komikers[1]) habe ich, so weit es nöthig war, erläutert. Sie lebten ferne von einander in mehrern Provinzen des röm. Reiches. Einer in Mesopotamien, einer in Vordersyrien, zwei in Palästina; einer in der provincia Africae, einer in Aegypten, einer in Gallien, zwei in Rom.

Zufällig bin ich später noch auf eine Stelle des Augustinus gestoßen, in der er historisch von der Kreuzigung redet. Im Jahr 354 geboren, konnte er diese Art der Hinrichtung, welche im Jahr 312 abgeschafft worden ist, nicht mehr gesehen haben; aber da seit dem nur 42 Jahre verflossen sind, lebte noch eine Unzahl Menschen, die vom Verfahren eine ansichtliche Kenntniß hatten, und ihn, der in jüngern Jahren als Rechtsanwalt vor Gerichte Verhandlungen führte, über diese Alterthümlichkeit des peinlichen Rechtes Aufschluß geben konnte. Er erzählt nun, wie die Gekreuzigten hängend am dem Pfahle, mit Nägeln an Händen und Füßen an denselben angeheftet, eines langsamen Todes starben[2]).

Inzwischen gewann ich einen neuen Beitrag zur Beantwortung unserer Frage aus einem arabischen Buche[3]). „Der Häuptling, Vorstand des Gottesdienstes, der Gelehrte Schihab-Oddin Abu Schameh, dem Gott gnädig sei, berichtet. Es ereignete sich am sechzehenten des ersten Monates Rabia des Jahres fünfzig vier und sechshundert (nach Chr. 1247), daß gekreuzigt wurde ein türkischer Mamluk, ein rüstiger Junge, der einem der Emire des Stammes Salihieh Nadschmieh gehörte. Man erzählt, daß er seinen Herrn gemordet habe, weßwegen er gekreuzigt wurde am Ufer des Flusses Baradi, unterhalb des Schlosses von Damask der Gottgeschützten. Sein Gesicht

1) Plaut. Mostellar. act. II. sc. I. v. 12. 13.

2) Augustin. Tractat. XXXVI. in Joan. c. 8. Pendentes enim in ligno crucifixi clavis ad lignum pedibus manibusque confixi producta morte necabantur.

3) Kosegarten, Chrestomathia arabica ex codicib. msptis. collecta. Lips. 1828. p. 63—67.

nur gegen Aufgang gerichtet; er wurde genagelt an den Händen, Armen und Füßen, und lebte vom Mittag des Versammlungstages (unseres Freitags) bis Mittag des ersten Wochentages (des Sonntags), dann starb er. — — — — Bei seiner Annagelung war es wunderbar, wie er sich muthigen Geistes während der Kreuzigung bewies, seine Hände, ohne zu widerstreben oder aufgebracht zu sein, hinreichte, daß sie genagelt würden; dann wurden auch die Füße genagelt: er sah es an, und klagte nicht; sein Gesicht verzog sich nicht; er regte kein Glied. — — — — — Die Hitze wurde ihm lästig vor seinem Tode; er klagte am ersten Wochentage über Durst, dann wurde er ruhig. So sehr stärkte ihn Gott der Höchste, verlieh ihm Geduld und Standhaftigkeit. Jemand erzählte mir, der ihn gehöret hat, wie er sagte am zweiten Tage: ich erhielt Wasser in vergangener Nacht, und der Durst verließ mich; dann verlangte er kein Wasser mehr, bis er geduldig verschied.“ u. s. w.

Ich setze dieser Hinrichtung eine gerichtliche Metzelung in Afrika bei, auf die ich schon früher aufmerksam gemacht habe [1]). Da das Buch nicht überall in Bibliotheken vorfindig ist, gebe ich am untern Rande die Worte des Schriftstellers. Im Jahre 1705 am 17. Februar wurden zu Tunis vier Mauren hingerichtet; zwei derselben ans Kreuz genagelt an Händen und Füßen, und zwei aufgepfählt. Die ersten beiden lebten noch zwölf Stunden nachher. Von den beiden letzten starb einer während der Hinrichtung, indem der eingetriebene Pfahl die Ingeweide durchstieß, das Herz ergriff, und bei den Schultern wieder zum Vorschein kam. Der andere, der nur zur Hälfte des Leibes eingepfählt war, hatte die Hände frei und das Ansehen eines Sitzenden, und blieb lange unter durchdringendem

1) Zeitschrift für das Erzbisthum Freiburg. 7tes Heft. Nachtrag zur Geschichte des Verfahrens bei der Todesstrafe der Kreuzigung. S. 153.

Jammerschrei am Leben u. s. w.[1]) Ich habe die Kreuzigung von Tunis nur wiederholt als Seitenstück zu jener von Damask, und um den Text des Paul Lukas dem Leser unter die Augen zu bringen. Vieles Andere, was zur Geschichte des Leidens und Todes Jesu gehört, habe ich mit Sorge abgehandelt und mit Beweisen aus dem Alterthume belegt in den beiden Aufsätzen im 5ten und 7ten Hefte der Zeitschrift für das Erzbisthum, worauf ich Rücksicht zu nehmen bitte.

Beim Hinausgange nach dem Richtplatze wurde Jesu ein betäubender Trank gereicht, dergleichen die edeln Frauen für die Unglücklichen bereiteten, die dem Tode entgegen giengen: Jesu verschmähte ihn. Er bestand nach Matthäus XXVII. 34 aus *οξος μετα χολης μεμιγμενον*; nach Markus XV. 23 *εσμυρνισμενον οινον*; ein offenbarer Widerspruch! — Vielleicht auch nur ein scheinbarer, wenn wir ihn näher besehen. Der Trank, welchen die Frauen bereiteten für die Sträflinge, um das Gefühl der Schmerzen bei der Hinrichtung abzustumpfen, bestand nach dem Thalmud aus Weihe-

---

1) Voyage du Sr. Paul Lucas dans la Grece, l'Asie mineur la Macedoin et l'Afrique. Tom. II. (die zweite Reise) p. 354. Memoire pour servir à l'histoire de Tunis. Article 23.

Pendant cette expedition infortunée on avoit surpris quatre Maures avec plusieurs Lettres addressées à quelques personnes de Tunis par les Mécontens retirez aux Frontieres du Roiaume. Le 27. Fevrier on les fit mourir d'une étrange manier. On en mit deux en croix: on leur cloua les mains et les pieds. Les deux autres furent mis *au Casouque*, ou empalez. De ces miserables les deux premiers étoient encore vivans 12. heures après: le troisième mourut dans l'action. Quelle apparence de vivre! le bois lui traversoit non seulement les entrailles, mais le coeur, et lui sortoit par les épaules. Le dernier n'étant empalé que jusqu'au milieu du corps, demeura longtems en vie: il paroissoit comme assis, et aïant les mains libres; il poussoit vers les Ciel des cris, qui lui demandoient une mort plus prompte, et qui touchoient tous les spectateurs de compassion.

rauchkörnern in einem Becher mit Wein [1]). So bezeichnet auch Markus den Trank; nur nennt er für diesen Fall die kostbarste Gattung des Weihrauches Σμυρνη. Matthäus dagegen hält sich im Allgemeinen. Das Wort χολη, was man für Galle nimmt, drückt nach hebräischem Sprachgebrauche jeden Bitterstoff aus, wie z. B. לענה, Sprüche Salom. V. 4. Klagl. VI. 15; ראש Deuteron. XXIX. 17. XXXII. 33. Jer. VIII. 14. IX. 14. מררה, Job. XX. 14, den Wehemuth, Schierling, das Bittere überhaupt nennen die LXX. χολη: das Wort schließt also den Weihrauch nicht aus, dessen Eigenschaft im Genusse die Bitterkeit ist. Der zweite Bestandtheil ist bei Matthäus οξος, wofür Markus οινον gesetzt hat; auch das wird sich ausgleichen in der Sprache der Alten. Zwischen οινος und οξος hatten sie ein Mitteldiug οξινης; als Wein geschmacklos und näher dem Essig und für einen guten Essig zu schwach [2]). Wegen zu großer Hitze aus einer zweiten Weingährung entstanden, war er der Geburt nach Wein; den Eigenschaften nach hielt er sich näher an den Essig. Ein Schriftsteller thuet diesem zweideutigen Sohne des Weins kein Unrecht, wenn er ihn zum Essig zählt oder zum Weine. Ein geistreicher Wein konnte bei der Mischung dieses Trankes verderblich werden: denn Weihrauch im Weine getrunken erzeugt Verrücktheit, im größern Maße mit Weine genossen bringt er auch den Tod [3]). Allein, sagt unser Gelehrter, Matthäus würde sehr protestiren, wenn man ihm die Galle wegdeuten wollte; denn vermuthlich habe er den Psalm LXIX. 22, den er für messianisch hielt, im Sinne gehabt; S. 561. aber hätte er ihn im Sinne gehabt, so würde er nach seiner Gewohnheit ihn gleich auch citirt haben,

---

1) Gemar babyl. in Mischnajoth. c. VI. §. 1. קומר של לבונה בכוס של יין:

2) Plutarch. de Stoic. repugnantiis. c. 30 ἁ τῳ τον οξινην εχοντι συνεβαινε, μητε ὡς οξος αποδοσθαι δυναμενῳ, μητε ὡς οινον.

3) Dioscorid. L. I. c. 72. μανιωδης δε εστιν πινομενος ὑπο των ὑγιαινοντων: πλειων δε μετ'. οινου ποθεις και κτεινει·

und dann ist zu bedenken, daß im Hebräischen des Psalms ראש gesetzt ist, wofür der Grieche abermals χολή gebraucht hat. Was weiter unser Gelehrter aus der Galle und dem Essig des angeführten Psalmes zur Entwerthung der evangelischen Geschichte weiter folgert, ist baare Wortmacherei, **miseria cum aceto.**

Matthäus XXVII. 38 und Markus XV. 27 berichten, nachdem Jesu am Kreuze befestigt war, wurden auch die zwei Räuber gekreuzigt; aber beide Evangelien lassen sich über die Geschichte derselben in keine Einzelheiten ein; dafür bringt uns Lukas XXII. 39—43 nach seiner Sitte wieder Neues, und macht uns mit dem Betragen der Sträflinge bekannt. Der Eine, hart und verwildert wie ein Räuber, stößt Spottworte gegen Jesu aus; der Andere, mildern Gemüthes, geständig der eigenen Schuld, verweiset Jenem sein Benehmen, und erkennet Jesu als Messias u. s. w. Einwendung dagegen: „An dieser Scene ist vorn hinein nichts Anstößiges, bis zu der Anrede des zweiten Mitgekreuzigten an Jesum. Denn von einem am Kreuze Hängenden ein einstiges Kommen zur Errichtung des Messiasreiches zu erwarten, dazu gehörte das ganze System von einem sterbenden Messias, welches die Apostel vor der Auferstehung nicht begriffen haben.“ S. 567. Systematisch gelehrt denke ich mir diesen Uebelthäter nicht; dennoch konnte er zu dieser Vorstellung kommen. Ich berufe mich auf meinen §. 74, in welchem ich nachgewiesen habe, daß die Idee eines leidenden und sterbenden Messias im Volke vorhanden war, aber allmählig sich verdunkelte, wie mehr die von Makkabäern errungene Selbstständigkeit durch die römische Herrschaft eingeschränkt, durch die Eigenmacht der Statthalter des Kaisers und durch die Pächter der Vectigalien drückend wurde. Das öffentliche Unglück verlangte nach einem Retter, der diesem Zustande ein Ende machte. Was sie sehnlich wünschten, begannen sie auch nach Art der Menschen zu hoffen, und schoben demgemäß den Tod hinüber auf den Messias der

Samariter, welche zu derselben Zeit auf einen Retter harrten. Die Idee des sterbenden Messias war also nicht verloren; sie war nur trostlos und daher unbeliebt.

Die Lage dieses Menschen war ganz dazu geeignet, in ihm den Gedanken an einen sterbenden Messias zu wecken. Ueberall um sich her hörte er Worte der Verhöhnung und spöttische Anspielungen auf die Messiaswürde und das Königthum Jesu. Das war es Alles, was ihm eine böswillige Ausgelassenheit zur Schuld legen konnte. Selbst die Tafel, welche die Ursache seines Todes richterlich aussprach, wußte nur, daß er ein König der Juden sei. Sah er auf sein Benehmen am Kreuze, wie sehr es ihn über die gewöhnlichen Menschen erhob, so gebrach es ihm nicht an Gründen, der unschuldige Jesu möchte wirklich der leidende Messias sein.

Der bessere Sinn dieses Menschen erregte aber den Tadel des Lebensbeschreibers Jesu aus einem tiefer liegenden Grunde, zu Folge dessen die Frage aufgeworfen wurde, „ob man hier wirkliche Geschichte und nicht vielmehr eine sagenhafte Bildung vor sich habe?" Hatte Pilatus, und darauf ein römischer Centurio Zeugniß für Jesu abgelegt, so ließ sich auch einer der Verbrecher zu gleichem Zwecke benutzen. S. 568. Schon in seinem §. 129 hat sich unser Gelehrter mißbeliebig ausgesprochen, „daß die Erzählung von Pilatus in der evangelischen Geschichte so gehalten sei, daß dem blinden Hasse der Volksgenossen Jesu, das unparteiische Urtheil eines Heiden gegenüber stehen soll. Eben so werde auch das Zeugniß der Gattin des Pilatus zu Gewinn genommen, um aus dem Munde eines schwachen Weibes Jesu Lob zu bereiten." S. 549. Und bald darauf: „Es konnte dem Pilatus nicht so viel daran gelegen sein, seine Unschuld an der Hinrichtung Jesu zu bezeugen, als vielmehr den Christen, auf diese Weise die Unschuld ihres Messias bezeugt werden zu lassen." S. 550, 51. Die Unschuld Jesu ist ihm unglaublich, und darum die Geschichte eine Lüge. Er, dieser Herr Strauß, kann sich das

Vergnügen nicht versagen, aus dem Verstecke seiner Phrasen herauszurufen das nervendurchbebende Schuldig, schuldig des Todes, des Todes am Kreuze!

Ueber den Psalm XXII. 19, welchen Johannes XIX. 24 als eine prophetische Vorverkündigung des Beginnens der Krieger betrachtet, die sich in die Kleider Jesu theilten, wird S. 570 bemerkt: „Die kleinliche, prosaische Auslegungsweise der Juden, welche die Evangelisten ohne ihre Schuld theilten, und von welcher sich die orthodoxen Theologen, aber durch eigene Schuld, nach 18 Jahrhunderten noch immer nicht frei gemacht haben, glaubten jene Worte eigentlich nehmen zu müssen." u. s. w. Hier ist sich der Herr Doctor nicht gleich geblieben; er gestehet, daß der XXII. Psalm von den jüdischen Gelehrten als messianisch gedeutet worden sei, weßwegen die Evangelisten ihn auf diese Weise aufgefaßt haben; eben so freigebig hat er sich kurz vorher S. 566 gegen den Abschnitt Jesaia LIII. bewiesen, da er doch in seinem 109ten §. S. 327 nicht geneigt ist, zuzugeben, „daß bereits zu Lebzeiten Jesu diese Stellen auf den Messias bezogen worden seien." Was die Theilung der Kleider betrifft, werden die Berichte für unvereinbarlich ausgegeben. Matthäus XXVII. 35 drückt sich also aus: als sie ihn kreuzigten, theilten sie seine Kleider und warfen das Loos; Markus bedient sich ganz derselben Worte XV. 24; nur setzt er nach dem Satze: und warfen das Loos, hinzu: „über dieselbe, was jeder zu nehmen habe," *βαλλοντες κληρον επ' αυτα, τις τι αρη.* Lukas XXIII. 34. Theilend seine Gewänder warfen sie das Loos; Johannes hingegen sagt nicht ausdrücklich, daß sie das Loos über seine Gewänder geworfen haben, sondern nur über das Unterkleid, weil es ohne Nath durchaus aus einem Stück gewoben war. XIX. 23, 24. Wenn er es aber auch nicht sagt, so läugnet er es nicht, und genau besehen, kommt das Nemliche heraus. Es waren, wie er berichtet, vier Krieger, welche die Wache am Kreuz hielten; denn so viele wurden nach der römischen Ordnung des Waffendienstes ad excubias erfodert, oder ein

κειμενον. Die nöthigen Erudition hierüber hat Wetstein gesammelt zu Apostg. XII. 4. Nur weiß aber Jedermann, wie man verfährt bei Vertheilungen von Gegenständen, welcher Art sie seien, an Gleichberechtigte: es ist meist unthunlich, aber immer schwer, alle Theile vollkommen gleich zu machen, weßwegen die Verloosung in Anwendung kömmt, um dem Schicksal, zu Vermeidung von Zwisten, die Entscheidung heimzustellen, wie Markus hinzusetzt, τι τις αρη, was jeder zu nehmen habe. Dieses Auskunftsmittel bei der Kleidervertheilung, wenn auch Johannes desselben nicht erwähnt, verstehet sich also von selbst. Die Worte des Psalmes XXII. 19, welche der Evangelist als Vorbedeutung der Kleidervertheilung anführt, schließen die erste Verloosung nicht aus; es ist nemlich eine Eigenheit des poetischen Parallelismus der Hebräer, daß das zweite Glied öfter erläuternd und ergänzend auf das erste zurückwirkt, so daß die Verloosung vom ersten wie vom zweiten Gliede gilt.

Die Verschiedenheit, welche S. 573 herausgehoben wird, daß Lukas die αρχοντες nennet, welche Lästerungen gegen Jesu ausstoßen; Matthäus und Markus αρχιερεις, γραμματεις, πρεσβυτεροι, auch die Soldaten und die Vorübergehenden den Lästernden beigesellen, ist ein unerwarteter Einwurf: αρχοντες ist die allgemeine Benennung, welche alle einschließt, die an der Regierung Theil haben, wie Jedermann weiß; und wo eine Menge zusammenläuft, reden Viele wie sie Andere reden hören. Einige der Spottreden sind aus dem XXII. Psalm genommen, wie Matthäus XXVII. 43 πεποιθεν επι τον θεον, ρυσασθω νυν αυτον; ει θελει αυτον, und vermuthlich die Worte Mark. XV. 29 zusammengesetzt mit Luk. XXIII. 35 κινουντες τας κεφαλας — εξεμυκτηριζον. Ich bestätige daraus, was der Herr Verfasser so eben eingestanden hat, daß die jüdischen Gelehrten diesen Psalm als messianisch anerkannt haben. Dieses Anerkenntniß wurde ihm aber entzogen von allen denen, die sich der Idee eines mächtigen Volksbefreiers hingegeben, und von

einem sterbenden und leidenden Messias nichts wissen wollten. In dieser Hinsicht enthielten nach der alten von Vielen verlassenen Deutung des Psalmes, die aus ihm erborgten Stellen einen beißenden Spott auf den Pseudomessias, worin sich die Archonten und Schriftgelehrten sogar witzig dünken mochten. Das Besorgniß aber, „als hätten die Synedristen die Worte, welche den Feinden des Frommen in den Mund gelegt sind, nicht adoptiren können, ohne sich selbst als Gottlose hinzustellen," ist nicht dringend; die Worte sind in Allgemeinheit gesprochen, **alle die mich sehen**, spotten meiner; u. s. w. sie theilten also diese Unart mit einer Menge Menschen, wozu sie sich leichter verstehen konnten, da dieselben nicht als gottlos bezeichnet sind; erst später, wo der Leidende über Angriffe auf sein Leben klagt, ist von Feinden und grausamen Feinden, von Stieren Basans, von Löwen die Rede.

Nach der Erzählung des vierten Evangeliums war Johannes beim Kreuze und die Mutter Jesu, ihre Schwester und die Magdalenerin. XIX. 25, 28. Davon sagen die Synoptiker nichts; es ist also unrichtig. — Die bekannte Finte unseres Gelehrten, welcher ich die unwidersprechliche, oft wiederholte Behauptung entgegenstelle: der Charakter des vierten Evangeliums ist ergänzend; hätten die Andern Alles aufgeschrieben, so hätte er nichts mehr hinzuthun können.

Lukas XXIII. 49 erzählt: in der Ferne standen alle Bekannte *παντες ὁι γνωστοι*; darunter sind wohl auch die Zwölfe mitbegriffen; doch versichern die Synoptiker, die Apostel haben bei der Gefangennehmung Jesu die Flucht ergriffen. Sind die Apostel nur Bekannte? Bekannte stehen im äußersten Kreise der Menschen, mit denen man in Berührung gekommen ist; die übrigen sind Unbekannte. So bedingt es der biblische Sprachgebrauch: die *γνωστοι* sind verschieden von *συγγενεις*, Luk. II. 44; den *γνωστοις* gehen sogar die *γειτονες* vor, Psalm XXX. 12, und ohnehin die *φιλοι*, Psalm LXXXVII. 19; Bekannte sind also nicht Anverwandte, nicht Freunde, nicht Nachbaren: nur uneigentlich und im allge-

meiner unbestimmter Redensart könnte man diese insgesammt Bekannte nennen. Sicher standen die Apostel dem Herrn näher, er nennet sie φιλους; Lukas hätte sie ganz unpassend bezeichnet, wenn er sie durch den Ausdruck γνωστοι hätte kennbar machen wollen. Wie Johannes erzählt, standen die Mutter Jesu, ihre Schwester und die Magdalenerin beim Kreuze; die andern Evangelien berichten, die Frauen haben nur von der Ferne zugesehen, μακροθεν θεωρουσαι, Matth. XXVII. 55. Mark. XV. 40, 41. Luk. XXIII. 49. Die Namen dieser fernen Zuschauerinnen sind folgende: Maria die Magdalenerin, Maria die Mutter Jakob und Jose, und Salome die Mutter der Söhne Sabdai und viele Andere, die den Herrn begleitet haben, um ihm zu dienen. Unter diesen Namen finden wir den der Mutter Jesu nicht: sie stehet nicht in der Ferne; nichts hält sie ab, beim Kreuze zu stehen. Daß die Schwester der Schwester in ihren unnennbaren Seelenleiden sich theilnehmend und hilfreich genähert habe; wem wäre jedes schönere Gefühl so fremd, daß es nicht daran glauben könnte? Es handelt sich also nur noch um die Magdalenerin, ob sie nicht ihr Herz unwiderstehlich mit hingezogen habe? Diese Ausnahmen heben den Bericht der drei ersten Evangelien nicht auf: es blieben immerhin noch viele andere Frauen, αλλαι πολλαι, Begleiterinnen Jesu, αιτινες ηκολουθησαν, in der Ferne stehen.

Der Ausruf: Eli Eli Lama Sabachtani, Matth. XXVII. 46. Mark. XV. 34, hat viele Meinungen angeregt. Man ersah darin einen Rückfall in die Muthlosigkeit wie in Gethsemane; ein Losreißen der ersten Person in der Gottheit von der zweiten und noch manches Andere, was man S. 576, 577, 578 nachlesen mag, wenn Jemand darnach gelüstet. Dieser Ausruf zeigt meines Dafürhaltens an, was den Geist Jesu in diesem Augenblicke beschäftigt habe. Es ist der XXII. Psalm nach dem Hebräischen, der ihm vorschwebte, welcher mit den Worten Eli Eli u. s. w. anfängt. In diesem Liede betrachtete er das Abbild seiner Leiden, durch dessen

Anschauung er sich im Todeskampfe stärkte, und die schmerzlich verglimmende Lebenskraft stützte durch die erhabenen Stellen vom Vertrauen der Väter auf Gott und von seinen milden Führungen, die er Israel angedeihen ließ. Vornehmlich ist der Ausgang des Psalmes vom 24sten Verse bis Ende tröstend und beruhigend.

„Eigenthümliche Schwierigkeit macht hier die Stundenzählung.“ Es war, sagt Johannes **XIX. 14**, *ὥρα ὡσεὶ ἕκτη*, ungefähr die sechste Stunde, als Pilatus den Juden die letzte Einrede that, und dann Jesu zur Kreuzigung durch richterlichen Spruch übergab. Und doch wurde Er um die dritte schon gekreuzigt, Mark. **XV. 25**; um die sechste war er schon länger dem Gespötte der Juden ausgesetzt, und dann erfolgte die Finsterniß. Um die dritte gekreuzigt, und um die sechste zum Tode verurtheilt, wie kann das bestehen? Hier bietet sich gleichsam von selbst der Gedanke an, Johannes könnte sich einer andern als der jüdischen Stundeneintheilung, nach der die drei ersten Evangelien zählen, bedient haben. Nimmt man Rücksicht auf sein historisches Betragen, so ist nichts gewisser, als daß er bei Abfassung seiner Schrift Leser im Auge hatte, die von jüdischen Sitten und Bräuchen wenig oder so viel als nichts wußten. Nimmt man Rücksicht auf wohl begründete Ueberlieferungen des christlichen Alterthums, so hat der Verfasser seine Schrift vornehmlich den Anwohnern des proconsularischen Asiens zugedacht. Und allerdings folgt er in der Zeitbestimmung des ausgesprochenen Urtheils der römischen Gerichtssprache, wie ich ausführlich erwiesen habe in dem 5ten Hefte der Zeitschrift für das Erzbisthum. S. 88—97. Es ist unsere 6te Morgenstunde, die Stunde des Aufgangs der Sonne in der Frühlingsgleichung, denn obrigkeitliche Aussprüche ante exortum solem aut post solis occasum rata non sunt.

Tod und Auferstehung Jesu. Die Naturerscheinungen beim Tode Jesu.

(§. 131. S. 582—595.)

§. 91. Am Eingange wird uns das Gewöhnliche gereicht: Die Naturerscheinungen beim Tode Jesu werden in Zweifel gezogen, weil Johannes nichts davon sagt. Wir haben solche Einwürfe zum Ueberflusse besprochen, und gehen sogleich zur ersten dieser Erscheinungen über. Eine Finsterniß entstand im ganzen Lande von der sechsten bis zur neunten Stunde. Matth. XXVII. 45. Mark. XV. 33. Luk. XXIII. 44. Die Uebersetzung der Worte εφ' ολην την γην oder επι πασαν την γην — über dem ganzen Lande, wird verworfen: es soll heißen über den ganzen Erdkreis. Gut? und warum? damit man die Berichterstatter der Uebertreibung beschuldigen könne. Was ist hier anders zu thun, als die Erfinder der wohlgemeinten Deutung auf die Wörterbücher zu verweisen, um den vielfachen Sinn von ארץ, γη und כל הארץ, πασα γη nachzusehen. „Sie setzen, fährt man fort, deutlich einen übernatürlichen Ursprung der Finsterniß voraus;“ daran wird nicht gezweifelt: „Es ermangelt aber eines genügenden Zweckes zu solch' einem Wunder.“ Sogleich kömmt der Schluß: „Nach diesen Nebenzügen fällt schon die Glaubwürdigkeit des Ereignisses.“ Auch ein kleines Wunder; mit einem so bescheidenen Ausspruche augenblicklich die Finsterniß fallen zu machen, welche den ganzen Erdkreis bedeckt haben soll.

Die Kirchenväter glaubten eine Bestätigung dieser Finsterniß zu finden in der Chronographie des Phlegon von Tralles; aber umsonst, die Stelle Phlegons paßt nicht hierher. Allerdings paßt sie nicht, weil er von einer Sonnenfinsterniß redet, die zur Zeit der israelitischen Ostern undenkbar ist [1]. Dessen ungeachtet bleibt der von den Evangelien gegebene

1) Phlegont. Trall. opuscula. edit. Franzius. p. 139. 140.

Die

Thatbestand unangefochten, wie es sich bald herausstellen wird.

„Neuere berufen sich auf ähnliche Fälle in der alten Geschichte, von welchen namentlich Wetstein eine reiche Sammlung angelegt hat.“ S. 584. 585. Beim Hingange des Romulus ereignete sich eine Sonnenfinsterniß; eben so beim Tode Cäsars und beim Auszuge des Pelopidas zu der verunglückten Unternehmung, in der er den Tod fand; bei der letzten Schlacht des Perseus, welche die Unterwerfung Macedoniens unter die Römer entschied, stellte sich eine Mondsinsterniß ein u. s. w. Daraus wird folgender Schluß gezogen. „Statt Stützen der Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte zu sein, sind diese Parallelen eben so viele Prämissen zu dem Schlusse, daß wir auch hier nur eine aus verbreiteten Vorstellungen entsprungene christliche Sage haben, welche den tragischen Tod des Messias von der ganzen Natur durch ihr solennes Trauercostüm mitfeiern lassen wollte.“ Eine Gegenfrage: Sind wohl die Erscheinungen selbst unwahr, weil sie die Volksmeinung, wenn sie mit großen Begebenheiten zusammen trafen, denselben vorangiengen, oder auf sie folgten, mit ihnen in Verbindung dachte, und für himmlische Andeutungen, ostenta, portenta, prodigia hielt? Nein, Herr Doctor: die Sonnen- und Mondsinsternisse sind wahr, und aus ihrer Berechnung bildeten sich feste Puncte in der Zeitrechnung, die zusammengenommen die mathematische Chronologie ausmachen. Wahrscheinlich wird man in Jahrhunderten die Erscheinungen der Cometen auch dazu mit Sicherheit gebrauchen lernen.

Die Evangelien bezeichnen die Verdüsterung des Gesichtskreises auf keine Weise als eine Sonnenfinsterniß, εκλειψις, sondern als σκοτος, ein Dunkel, was sich über dem Lande verbreitete. Eine Sonnenfinsterniß ist in Opposition oder bei vollem Mondlichte nicht möglich; das wußten aber die Verfasser der Evangelien schwerlich, und wären dadurch nicht abgehalten worden, eine Sonnenfinsterniß zu erdichten, wenn

sie sich auf das Erdichten verlegt hätten. Eben so wenig wußten sie die ursachliche Verbindung einer Verfinsterung des Dunstkreises mit einem Erdbeben, dessen Matthäus gedenkt, *και ἡ γη ἐσεισϑη, και ἡ πετραι ἐσχισϑησαν.* XXVII. 51. Die Andern erwähnen desselben nicht einmal, und doch liegt darin die physische Ursache der Verdüsterung, und einer so großen Verdüsterung, daß sie den Sonnenglanz völlig unterdrückte. Ich habe die Verbindung der einen und der andern Erscheinung aus den Beobachtungen griechischer und römischer Schriftsteller erwiesen in der Zeitschrift für das Erzbisthum 5tes Heft, S. 52—55, und bringe hier noch einige Zeugnisse bei, die mir damals entgangen sind [1]). Das Dunkel bestätigt das Erdbeben, das Erdbeben hingegen erkläret das Dunkel wie Ursache und Wirkung.

„Das nächste Prodigium ist das Zerreißen des Tempelvorhangs, ohne Zweifel des Innern.“ Ich zweifle; denn wäre das an dem Vorhange geschehen, der das Allerheiligste selbst vor den Augen der Priester verschloß, konnte Niemand davon Kenntniß haben als der Priester der Ephemerie, den der Dienst traf, im Heiligen den Weihrauch aufzulegen. Dieser würde wohl von dem schreckbaren Begegnisse Niemanden Anzeige gemacht haben, als den Hohpriestern, welche ihm Stillschweigen geboten hätten. Es war eher der äußere Vorhang, der Aller Augen ausgesetzt war. Es ist auch nicht

---

1) Stobaeus, Eclogae physic. L. I. c. 39. Dio Cass. L. LV. c. 22. *επι τε του Κορνηλιου και επι Ουαλεριου Μεσσαλου ὑπατων σεισμοι τε ἐξαισιοι συνεβησαν, ... του τε ἡλιου τι εκλειπες ἐγενετο·* Ammian. Marcell. L. XVII. c. 7. Iisdem diebus terrae motus horrendi . . . . eminuere Nicomediae clades, Bithyniae urbium matris . . . . Primo lucis exortu die nono Kal. Septembris concreti nubium globi nigrantium, laetam paulo ante coeli speciem confuderunt: et amandato solis splendore, nec contigua vel apposita cernebantur, ita oculorum praestricto, humo involutus crassae caliginis squalor insedit. rel.

der hochheilige Ort τα ἁγια των ἁγιων genannt, dessen Vorhange dieses Schicksal widerfuhr; er heißt lediglich ναος. Ich bin nicht geneigt, auf die Erklärungen einzugehen, die ins Mittel gebracht worden sind, und noch weniger auf die des Herrn Doctors. Die Sache ist wahrscheinlich im Zusammenhang mit dem Erdbeben. Es liegen nemlich Beobachtungen vor, die man am untern Rande angezeigt findet, daß während des Erdbebens öfter Stürme ausbrechen, und heftige Windstöße mitwirken, die Verstörung zu vergrößern [1]). Solchen Unfällen war der äußere Vorhang des Tempels ausgesetzt; wenn ein mächtiger Windstoß oder ein Wirbelwind in ihn hineinfuhr, so konnte er leicht die Beschädigung anrichten, wovon die Rede ist.

Bisher ist Alles natürlich vorgegangen, mit Ausnahme des Erdbebens. Es ist die Grundursache der aufgezählten Erscheinungen; aber wie es kam, daß es gerade entstand in jenen Stunden, in denen der Erlöser mit dem Tode rang, dafür giebt es keinen Aufschluß in den Gesetzen, nach welchen die Natur in der Erzeugung dieses erschrecklichen Phänomens verfährt.

Und die Erde ward erschüttert, und die Felsen würden gespalten, und die Gräber thaten sich auf, und viele Leichname entschlafener Heiligen wurden erweckt, und hervorgehend

---

1) Aristoteles. Meteorolog. L. II. c. 8. p. 350 et Cassaubon. ed. Du Val. p. 568. *ηδη γαρ σεισμος εν τοποις τισι γινομενος ου προτερον εληξε, πριν εκρηξας εις τον ὑπερ της γης τοπον, φανερως ὡσπερ εκ νεφελας εξηλθεν ὁ κινησας ανεμος.*

Pausanias. L. VII. c. 24. n. 6. *και ανεμων ... ενεπεσον ες την χωραν εμβολαι, περιτρεπουσαι τα δενδρα.*

Ammian. Mariell. L. XVII. c. 7 setzt die vorhin gegebene Beschreibung also fort: Dein velut numine summo fatales contorquente manubias, ventosque ab ipsis excitante cardinibus, magnitudo furentium incubuit procellarum, ... haec secuti Typhones atque presteres cum horrifico tremore terrarum civitatem et suburbana funditus everterunt.

aus den Gräbern nach seiner Erstehung giengen sie in die heilige Stadt, und erschienen Vielen. Matth. XXVII. 51—54. Auch das sehe ich als ein natürliches Begegniß an; und so habe ich es erkläret in der oft angeführten Zeitschrift. Ich nehme keine Wunder an, wo ich nicht muß; eine Nöthigung finde ich hier nicht: das Erdbeben war der Anlaß dieser Todtenerscheinungen. Die Frage, von der das Verständniß des Herganges abhängt, ist diese: wann ereigneten sich diese Todtenbesuche? Der Evangelist giebt die Zeitbestimmung an: es geschah nach seiner Auferstehung, μετα την εγερσιν αυτου. Der Sabbath war also zu Ende. Bis dahin hatten die Eigenthümer der Familiengräber keine Kenntniß von den Beschädigungen, die das Erdbeben in diesen Felsengemächern angerichtet hat, weil sich die meisten während der Sabbathruhe zu Hause hielten. Die Auferstehung des Herrn war geschehen, als sie die Verwüstungen nachsahen. Bei diesem Besuche ließen die Risse in dem Gesteine und die Steinthüren, durch die Erschütterung losgemacht und herausgeworfen, ihnen die Ueberreste ihrer Abgeschiedenen, wie sie am Boden oder auf Steinbänken niedergelegt waren, ansichtig werden. Daß nun Manchen die Gestalten theurer Todten im Traume vorkamen, zumal wo die gegenseitigen Erzählungen von dem, was andern begegnet war, das Gemüth mit solchen Bildern erfüllte, konnte psychologisch nicht ausbleiben. Es konnte sogar im Zustande nächtlichen Wachens geschehen. Als Hannibal, ein weit früherer als der Erbfeind der Römer, bei der Belagerung von Agrigent an der Heiligkeit der Gräber sich frevelnd vergriff, und sie zertrümmern ließ, um aus ihren Baustücken Werke gegen die Stadt zu errichten, entstand eine große Sterblichkeit in dem Lager, und einige Soldaten, die auf die Vorwachen aufgestellt waren, brachten die Meldung, daß zu Nacht die Gestalten der Abgestorbenen erscheinen [1]). Allen Geistererscheinungen aber liegt

1) Diodor. Sic. L. XIII. c. 86.

die Idee der örtlichen Bewegungen derselben zu Grunde: sie kommen und gehen.

Der Lanzenstich in die Seite Jesu.

(§. 132. S. 595—604.)

§. 92. Die Angabe des Johannes: Es war beiläufig die sechste Stunde, XIX. 14, ist eine Quelle von Mißverständnissen unter den alten und neuern Erklärern geworden. Um die sechste verurtheilt, und um die neunte Stunde todt, ist ein zu kurzer Zeitraum nach den bekannten Erfahrungen: Viele lebten noch die Nacht über und ein Theil des folgenden Tages. Man fiel nun auf die Vermuthung, Gott müßte Jesu früher seinen Leiden entnommen haben. Origines war meines Wissens der erste, der sich dieser Meinung hingab. Was die sechste Stunde betrifft, muß ich auf meinen §. 90 verweisen. Halten wir uns nur den Abschnitt Joh. XIX. 31—36 vor Augen.

Diese Erörterung gehörig vorzubereiten, muß ich leider auf meine kritisch-exegetische Bemerkungen über die Geschichte des Leidens und Todes Jesu zurückkommen [1]). Bekanntlich durften nach dem jüdischen Gesetze die Aufgehangenen nicht länger am Pfahle gelassen werden als bis zum Untergang der Sonne. Deutron. XXI. 22, 23. Diese Achtung erwiesen die Römer dem jüdischen Gesetz, oder, wenn wir lieber wollen, diese Rücksicht erwiesen sie den Juden; sie nahmen die Hingerichteten vor Sonnenuntergang vom Kreuze, brachen ihnen aber vorerst die Beine.

Das Brechen der Beine war eine besondere Art der Bestrafung, die nicht zur Kreuzigung gehörte, oder einen Bestandtheil derselben ausmachte; Cicero würde nicht ermangelt haben, diesen Zug in sein berühmtes Bild der Kreuzigung des Gavius, bei welcher Verres Grausamkeit mit Spott

---

1) Im 5ten Heft der Zeitschrift für das Erzbisthum.

zusammenhäufte, aufzunehmen, um desto lebhafter auf die Gemüther der Richter und des Volkes zu wirken [1]). Dem verstorbenen Gemahl der Matrone zu Ephesus hätten die Beine gebrochen werden müssen, als er, um den gestohlenen Leichnams eines Mörders zu erstatten, und den leer gewordenen Platz am Kreuze auszufüllen, dem Grabe entnommen wurde [2]). Es war sogar eine Vergünstigung, um welche die religiösen Häupter der Juden bitten mußten: sie baten den Pilatus, daß den Hingerichteten die Beine zerschlagen werden, um sie abzunehmen. Joh. XIX. 31.

Diese Zugabe knechtischer Bestrafung hatten die Römer für die Kreuzabnahme nicht etwa in der Absicht einbedungen, um die Sträflinge alsogleich zu tödten; denn die Werkzeuge des Lebens blieben durch das Zerbrechen der Beine unbeschädigt. Hätten sie die Römer auf der Stelle getödtet wissen wollen, so waren sie in den Künsten, dieses zu bewerkstelligen, sehr wohl erfahren. Das war also ihre Absicht nicht. Vielmehr sollte dem Urtheile Genüge geschehen, und die Sträflinge, obwohl Abends vom Kreuze genommen, sollten dennoch ihre Leidenszeit erstrecken. Am Kreuze konnte man, wie gesagt, auch noch des folgenden Tages leben. Die Unglücklichen wurden daher nur in einen unheilbaren Zustand versetzt, und rettungslos ihren Angehörigen überlassen, um in ihren Armen ein erschreckliches Leben allmählig auszuseufzen.

Jesu lebte nicht mehr. Der letzte Athemzug des Sterbenden, das brechende Aug, sein auf die Brust herabsinkendes Haupt, die Blässe des Todes hatte ihnen die Ueberzeugung gegeben, er lebe nicht mehr; die Natur habe die Zeit seiner Leiden abgekürzt, das Zerschmettern der Beine habe keinen Zweck mehr. Darum giengen sie an ihm vorüber. Bald aber trat ein Anderer hinzu, und gab ihm den Todesstoß, damit er zum Begräbnisse abgeliefert werden könnte, und

---

1) Cic. orat. X. in Verr. c. 61—68.

2) Petron. c. CXI. p. 156 seq. Bipont.

nicht etwa im Zustande des Scheintodes den Seinigen übergeben, vielleicht gerettet, und das Todesurtheil vereitelt werde.

Der zum Tode Verurtheilte mußte, abgesehen vom Privilegium der Juden, todt sein, ehe er zum Begräbnisse verabfolgt wurde; wer, dem Volke zum Schauspiel, kämpfend mit andern Verbrechern im Wechselmorde gefallen, oder den wilden Thieren vorgeworfen, ein gräßliches Ende gefunden hatte, jedem versetzte der Confector den Todesstich; eben so verfuhr man, wo ein vom Kreuze abgenommener Leichnam den Angehörigen überlassen wurde: kein Scheintodter sollte durch Rettungsmittel wieder hergestellt werden können. Ich habe dieses Verfahren durch viele Stellen aus den Alten in dem vorhin genannten Aufsatze dargethan [1]). Es wäre sehr weitläufig, das dort Gesagte zu wiederholen. Es war also ein alter Practicus, der bei mehr als einer Hinrichtung Dienst geleistet hatte, welcher das Mangelnde nach römischer Gerichtsordnung ergänzte. Er gab Jesu den Todesstoß mit der Lanze; denn die Schutzwache der Befehlhaber war mit der Lanze bewaffnet [2]), welche Würde auch dem Pilatus zukam.

Hieraus lösen sich die Zweifel, durch die Herr Strauß den Thatbestand als unerörtert ins Ungewisse stellte. Warum der Krieger den Erlöser gestochen habe: etwa nur aus Neugierde, um zu erforschen, ob der Tod wirklich schon eingetreten sei? Wohin er ihn gestochen habe? Johannes gebraucht nur den Ausdruck *πλευρα*, die Seite. Der Evangelist war eben der Anatomie nicht kundig, und dachte nicht, welch einen Unterschied die linke oder rechte Seite, höher oder niederer getroffen zum Tode oder Leben mache. Ich finde dieses

---

1) Im 5ten Heft der Zeitschrift für das Erzbisthum. 1831. S. 65 bis 73.

2) Joseph. Bell. jud. L. V. c. 5. n. 3. *φερουσι δε αι περι τον στρατηγον επιλεκτοι πεζοι λογχην και ασπιδα.*

Benehmen wahr; der Kriegsmann hingegen wußte den Fleck besser zu finden als der Apostel, den Sitz des Lebens zu zerstören. Wie tief die Wunde gewesen sei? — Wie tief sie sein mußte, war dem Wächter wohl bekannt, der die Kunst zu tödten gelernt hatte. Ich habe schon früher bemerkt: „Thomas erklärte, er werde nur dann den Abendbesuch des Herrn bei den Aposteln glauben können, wenn er seine Wunden selbst berührt habe. Er giebt sie namentlich an: die Nagellöcher der Hände und seine Seite. Joh. XX. 25—27. In die ersten will er den Finger legen; in die andere die Hand. Der Gegensatz, dort den Finger, hier die Hand, zeigt den Unterschied der größern Wunde und der kleinern deutlich an. Es hatte demnach der Lanzenstich eine klaffende Oeffnung hinterlassen, in welche man nicht etwa blos den Finger hineinlegen konnte. Wie breiter aber die Wunde war, desto tiefer mußte nach der Gestalt des Werkzeuges die Spitze eingedrungen sein.“ [1])

Wir kommen nun zur bedeutendsten Anklage gegen Johannes, der Blut und Wasser, fließend aus der Stichwunde, gesehen haben will. Herr Strauß ließ sich ein ärztliches Gutachten stellen, aus welchem wir das Wesentliche ausheben. „Für gewöhnlich pflegt binnen einer Stunde nach dem Tode das Blut in den Gefäßen zu gerinnen, und sofort bei Einschnitten nichts mehr auszufließen... Da nun Jesus schon Nachmittags drei Uhr gestorben war, die Leichen aber erst Abends sechs Uhr abgenommen sein mußten: so wäre, wenn der Stich ein größeres Blutgefäß traf, Blut, aber ohne Wasser, ausgeflossen; war aber der Tod Jesu vor etwa einer Stunde erfolgt, und sein Leichnam im gewöhnlichen Zustande, so floß gar nichts aus. Also entweder Blut oder nichts.“ S. 600. Das ist kurz und rund gesagt; aber wie man sich sprüchwörtlich in unserm Vaterlande ausdrückt: Sie haben die Rechnung ohne den Wirth gemacht.

---

1) Zeitschrift für das Erzbisthum Trier 8tes Heft. 1829. S. 177—178.

Um sechs Uhr, nach unserer Stundenrechnung, geschah die Abnahme vom Kreuze; aber die gewöhnliche Zeit konnte in diesem Falle nicht eingehalten werden: um die sechste Stunde fieng der Sabbath an und zwar ein großer Sabbath. Die Sträflinge sollten zu ihren Freunden oder Bekannten verbracht; die Gestorbenen begraben werden, was vor dem Eintritte des Sabbaths bewerkstelligt sein mußte. Das Abräumen der Kreuze geschah also früher; aber um wie viele Stunden früher ist erst zu ermitteln. Nachdem Jesu um die neunte Stunde, d. i. drei Uhr, gestorben war, und den Lanzenstich empfangen hatte, verfügte sich Joseph von Arimathäa zu Pilatus, um den Leichnam zu verlangen. Matth. XXVII. 57, 58. Mark. XV. 43. Luk. XXIII. 50, 51. Joh. XIX. 38. Pilatus wohnte im Palaste des Herodes [1]); so ziemlich in der Mitte der Stadt: von da durch das Thor Gennath bis zur Richtstätte im Thale Gihon war es ungefähr eine halbe Stunde Wegs. War aber der Richtplatz im Norden, gegen die Gräber der Könige und Richter, so war der Abstand größer. Pilatus wunderte sich, daß er schon gestorben sei, und that, was seines Amtes war: er wollte der Sache gewiß sein, und ließ den Centurion der Kreuzwache rufen. Mark. XV. 44. Der Gang zum Centurion nimmt wieder eine halbe Stunde ein, und eben so viel das Herankommen des Centurions. Schon ist es halb fünf Uhr geworden, ohne die Unterredung des Pilatus mit Joseph und mit dem Centurion in Anschlag zu bringen. Nun stellt sich auch Nikodemus ein, an der Zubereitung des Leichnams Jesu zum Begräbnisse Theil zu nehmen: er brachte hundert Litren, ein Gemisch von Myrrhe und Aloe. Joh. XIX. 39. Hat ihm Joseph von Arimathäa in Jerusalem von der Erlaubniß des Statthalters, den Leichnam in Empfang zu nehmen, und von seinem Vorhaben, ihn im eigenen Grabe beizusetzen, Mittheilung gemacht, was wohl sein kann, denn Joseph hatte auch die

---

1) Philo legat ad caj. c. 38, 39. Mang. p. 590, 591.

Todtentücher zu Hause abzuholen, so mußten doch erst die Stoffe zur Zurichtung des Leichnams angekauft werden. Dafür läßt sich kein Zeitmaß angeben; doch war Eile nothwendig; man durfte keine Zeit verlieren. Das Nächste war das Waschen und das Einwickeln des Todten, mit den Wohlgerüchen; noch übrigte eine schwere Arbeit, die vor dem Anbruche des Sabbath vollzogen sein mußte, das Einpassen der Steinthüre, um die Felsenkammer zu schließen.

Was meinen Sie, es sei, bis das Alles geschehen war, von halb fünf nicht halb sechs geworden? Von drei bis sechs Uhr übrigt also eine halbe Stunde, die nicht ausgefüllt ist; gehen wir von sechs Uhr, wo diese Verrichtungen zu Ende sein müssen, zum Anfang des gegebenen Zeitraumes zurück, so ist hier die leere halbe Stunde nach dem Tode Jesu, binnen welcher er den Lanzenstich empfieng. Wie wir gesehen haben, lautet der ärztliche Ausspruch also: „Gewöhnlich pflegt binnen einer Stunde nach dem Tode das Blut in den Gefäßen zu gerinnen, und sofort bei Einschnitten nichts mehr auszufließen." Allein das Gerinnen geschieht wohl nicht in einem Momente, sondern geht allmählig vor; während dieses Prozesses mochte in der ersten Hälfte der vom Arzte angesetzten Stunde das Blut von den wässerichten Bestandtheilen sich ausgesondert haben, und dann floß Blut und Wasser. Uebrigens ist die Aufgabe des Gutachtens, welches der Arzt gestellt hat, durchaus fehlgegriffen. Die Versuche sind an Todten gemacht worden, die an einer Krankheit gestorben sind; hier ist es aber ein ganz anderer Fall. Die Frage ist: Was entleeret sich nach dem Tode durch einen Stich, der das Herz trifft, aus einem Körper, welcher sechs Stunden am Kreuz gehangen, mit aufwärts ausgespannten Armen an den Händen angenagelt, und angenagelt an den Füßen, fortwährend Blut verloren hat, bis im Mittelpunkte des Kreislaufes das Ausströmen und Einströmen des Blutes nach oben und unten immer schwächer geworden, und endlich der Tod eingetreten ist? Wie nun

dieser Fall eine Ausnahme macht von allen gewöhnlichen Krankheitsfällen, die mit dem Tode enden, so ist es ein derber Paralogism, das Außergewöhnliche und Einzige nach dem Gewöhnlichen und Gemeinen beurtheilen und aburtheilen zu wollen. Aus dem ärztlichen Urtheile fließt also auch nichts.

Begräbniß Jesu.

(§. 133. S. 604—611.)

§. 93. Die Ungleichheiten der Evangelien in der Begräbnißgeschichte Jesu, welche der Wolfenbüttler Fragmentist hervorgehoben, und mit Nachdruck betrieben hat, werden hier auf ein Neues geltend gemacht. Es ist auch nicht zu läugnen, daß die gelehrten Männer, die sich damals mit Ausgleichung derselben beschäftigt haben, nicht so glücklich gewesen sind, etwas Befriedigendes zu leisten. Man hatte nemlich das Verhältniß der Evangelien zu einander noch nicht in Untersuchung gezogen, noch nicht näher die Eigenthümlichkeiten jedes der Verfasser bestimmt, und was jeder in seiner Stellung nach der Reihe, wie sie auf einander folgen, zur Berichtigung der Erzählung seines Vormannes gethan, und noch Ungesagtes zu Tage gebracht habe, um die Geschichte Jesu nach Bedürfniß und Vermögen fortzubilden. Das Alles lag noch nicht in Bereitschaft; aber gerade das ist es, woraus sich alle Einwürfe lösen.

Wir wollen sie nun vornehmen. „Matthäus sagt nichts von der jüdischen Einbalsamirung, sondern nur von der Einwickelung in eine Leinwand; Matth. XXVII. 69. Der Wolfenbüttler giebt zwar zu, daß das jüdisch Bräuchliche darunter mitbegriffen sei; nicht so der Herr Doctor: er zieht daraus ein argumentum ex silentio, Matthäus sagt es nicht, also ist es nicht. S. 608. Darauf, dünkt mich, gehöret keine Antwort, und das Bauwerk, was er auf diese Negation errichtet hat, ist berechnet auf die Gläubigkeit dem Baukünstler ergebener Seelen.

Mehr hat folgender Einwurf auf sich. Markus XV. 1 berichtet, die Frauen haben die kostbaren Species zur Zurüstung der Leiche nach Ablauf des Sabbath eingekauft; Lukas bestätigt den Einkauf, behauptet aber, er sei am Abend vor Sabbathsanfange geschehen. XXIII. 56. Es handelt sich nicht um die Sache, nur um die Zeit. Immerhin ist es gedenkbar, daß die Frauen nach dem Sabbath noch einen Nachkauf gemacht haben; aber davon abgesehen, ist es wohl nicht mehr unbekannt, daß Lukas mehrmals durch genauere Zeitbestimmungen der Erzählung des Markus nachgeholfen hat; wir werden in Kurzem auf dergleichen Fälle stoßen. Damit hat die Geschichte nur gewonnen: es ist kein Streit zwischen den beiden Schriftstellern; sondern ein rühmliches Bemühen, auch den kleinsten Geschichtstheilen eine sehr sorgliche Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Wie kamen die Frauen daran, den Leichnam mit eigens dazu angekauften Salben zum Begräbnisse bereiten zu wollen, da doch Joseph von Arimathäa und Nikodemus dasselbe schon kurz vor dem Anfange des Sabbath verrichtet hatten? Sollten das die Frauen nicht gewußt haben? Sie saßen ja dem Grabe gegenüber, Matth. XXVII. 61, und sahen den Ort, wohin er gelegt wird. Mark. XV. 47. Lukas scheint etwas mehr zu sagen: εθεασαντο το μνημειον, και ὡς ετεθη το σωμα αυτου. XXIII. 55. Nach Matthäus saßen sie dem Grabe gegenüber; es war ihnen also nur um die Kenntniß der Oertlichkeit zu thun; eben so nach Markus, sie wollten sehen που τιθεται, Lukas ὡς ετεθη, wie er gelegt wurde. Mehr besagen die Worte nicht, als sie haben es gesehen, wie er in der Grabkammer niedergelegt wurde. Damit dachten sie sich die Sache für diesen Abend als abgethan, und giengen nach der Stadt, um noch zur rechten Zeit die Salben einzukaufen, und nicht allein das, sondern sie noch zurecht zu richten, ετοιμασαν αρωματα καὶ μυρα. Niedergelegt mußte jedenfalls der Leichnam werden, wenn man ihn in Tücher wickeln wollte; das hatten sie noch gesehen, wie

er niedergelegt wurde, und weiter nichts: welchen andern Sinn man den Worten „ὡς ἔθος ἐστὶ“ beilegen wollte, wäre es eine Anmaßung der Willkühr.

„Auch in Bezug auf dieses Grabmal zeigt sich eine Abweichung der Evangelisten. Nach Matthäus war es ein Eigenthum des Joseph, welches er sich selbst hatte in Felsen hauen lassen, und auch die beiden andern Synoptiker, indem sie den Joseph ohne Weiteres über das Grab verfügen lassen, scheinen von der gleichen Voraussetzung auszugehen. Nach Johannes hingegen war nicht das Eigenthumsrecht des Joseph auf das Grab der Grund, warum man Jesu in dasselbe legte, sondern weil die Zeit drängte, legte man ihn in die frische Gruft, welche in einem benachbarten Garten sich befand." S. 610. Der Herr Doctor sind also der Meinung, man habe sogleich über das Grabgemach einer Familie oder eines Eigenthümers verfügen können? So dachten die Alten nicht. Wem müßten nicht eine Menge Aufschriften römischer und griechischer Todtengemächer zu Sinne kommen, welche die Rache der Götter gegen die Frevler aufrufen, die sich erkühnten, den Leichnam eines Fremden und nicht zur Familie Gehörigen darin unterzubringen, oder auch eine Geldstrafe auf solchen Zugriff setzten, welche die Obrigkeit zu Besten des Fiscus beitreiben soll? Wollen Sie etwa sich vorstellen, die Hebräer haben weniger Achtung für ihre Grabgemächer gehabt, so denken Sie an die Redensarten: zu den Vätern versammelt oder in der Grabstätte der Väter beigelegt werden; euphemistische Redensarten, welche das letzte Glück der Sterblichen bezeichnen. Sollte auch nur der gemeine Menschenverstand ein Wort hierüber zu sagen haben, so müßte er behaupten, es gehe eben so wenig an, in eine neue Felsenkammer, die mit großem Aufwande in das Gestein eingearbeitet ist, ohne vorgegangene Erlaubniß des Eigenthümers, einen Todten einzuquartieren, als es angehen würde, in ein Haus, welches ein Anderer für sich gebaut hat, gegen dessen Willen einzuziehen. Oder ist etwa dem Joseph von Arima-

thäa von Johannes das Eigenthumsrecht abgesprochen, weil das Grabgemach sich nahe am Richtplatz befand, und eben deßwegen die große Bequemlichkeit bot, den Todten, weil der Sabbath drängte, ohne Zeitverlust zu bestatten; oder ist nicht gerade das der Anlaß gewesen, der bei Joseph den Gedanken anregte, den Leichnam Jesu von Pilatus zu verlangen? Und, wie mochte er ihn wohl verlangen, wenn er nicht voraus wußte, wohin damit?

„Beiläufig gesagt, hat man gegen diese Neuheit des Grabes eben so große Ursache, mißtrauisch zu sein, wie bei der Geschichte des Einzugs Jesu gegen den ungerittenen Esel.“ S. 609. Der Herr Verfasser verdächtigt das neue ungebrauchte Grab durch den ungerittenen Esel; ich verweise dagegen auf meinen §. 73, wo ich die Würde des ungebrauchten Esels so entscheidend dargethan habe, daß seine Gesellschaft das ungebrauchte Grab nicht länger profaniren wird.

„Nikodemus bringt zum Behufe der Einbalsamirung Jesu Spezereien, nemlich eine Mischung von Myrrhen und Aloe, in der Quantität von ungefähr 100 Pfunden herbei. Vergeblich hat man sich bemüht, dem von Johannes hier gebrauchten λιτρα, die Bedeutung des lateinischen libra zu entziehen, und die eines kleinern Gewichtes unterzuschieben.“ S. 605. Bei den Römern bestanden verschiedene Abstufungen in der Todtenbestattung, es gab funera censoria, consularia und mehrere andere Zwischenstufen bis auf die funera plebeja. Die Größe des Aufwandes hieng zum Theile von der Menge der aromatischen Stoffe ab, die der pollinctor verbrauchen sollte oder durfte. An den Mumien findet man gleichfalls eine Ungleichheit in der Anwendung der Erhaltungsmittel, aus denen sich die Leichname gemeiner und angesehener Personen unterscheiden lassen. Nach Tacitus nähert sich die jüdische Sitte in der Zubereitung der Todten mehr der ägyptischen, corpora condere quam cremare more aegyptio.

Nach welchem Range Nikodemus den Leichnam Jesu bestattet wissen wollte, bestimmt seine Vorstellung von dem Manne, welchen zu ehren er die Absicht hatte, und sein Gefühl, mit welchem er an ihn geheftet war. Da es aber den Bibelerklärern nicht unangenehm sein kann, das Gewicht der aromatischen Stoffe, welche Nikodemus aufgewandt hat, näher bestimmt zu sehen, übernehme ich gerne den Auftrag. Galenus in der Schrift von den Maßen und Gewichten belehret uns über die Litra also: die Litra hält zwölf Uncien [1]); die Uncia aber enthält sieben attische Drachmen [2]). Das nächste ist nun, daß wir uns über den Gehalt der Drachme unterrichten; dazu bietet uns Plinius seine Hilfe an: die attische Drachme, sagt er, denn der attischen Währung bedienen sich die Aerzte fast immer, hat das Gewicht eines Silberdenars [3]). Diese Angabe bestätigt ein römischer Arzt; statt der Drachmen setzt er geradezu Denare: die Ucia hat das Gewicht von sieben Denaren [4]). Die Denare vermitteln nun die Reduction in das teutsche Gewicht, oder was Eines ist in das Köllnische, dessen Pfund 32 Loth hält. Vier römische Denare machen genau ein teutsches Loth; doch gilt dieses nur von guten und wohl erhaltenen Denaren des Cäsar, Pompejus, Antonius und Augustus; etwa auch noch des Tiberius, mit denen ich den Versuch öfter gemacht habe. Unser Pfund zu 32 Loth; das Loth zu 4 Denaren oder Drachmen enthält 128 Drachmen; dagegen hält die attische Litra zu 12 Uncien, die Uncie zu 7 Drachmen, im Ganzen 84 Drachmen; also 44 Drach-

---

1) Galen. de pond. et mensur. c. 10. p. 767. T. XIX. Kuhnii. ἡ λιτρα εχει ουγγιας ιβ'.

2) Ibid. c. 9. p. 765. ἡ ουγγια αγει παρα μεν τοις αττικοις δραχμας ζ'.

3) Plin. H. N. L. XXI. cap. ult. Drachma attica (fere enim attica observatione medici utuntur) denarii argentei habet pondus.

4) Celsus de medic. L. V. c. 17. Sed antea sciri volo, in uncia pondus denariorum septem esse.

nen oder 11 Loth weniger als unser teutsches Pfund. Der Unterschied zwischen Litra und Pfund beträgt beinahe den dritten Theil; dasselbe Verhältniß gilt also auch vom teutschen Centner und den hundert Litren. Daß übrigens die aromatischen Stoffe nach dem Arzneigewichte dispensirt werden, und nicht nach dem Metzger- und Bäckergewichte, versteht sich von selbst.

Die Wache am Grabe.

(§. 134. S. 611—620.)

§. 94. Die Jünger begriffen die wiederholten Vorsagungen ihres Meisters nicht, daß er sterben, und des dritten Tages wieder erstehen werde. Um so weniger verstanden sie andere Leute, von denen die Synedristen diese Aeußerungen vernommen haben sollten. Wir haben schon früher darauf aufmerksam gemacht, wie die Verschiedenheit der Ansichten nach Jedes Standpuncte entstehen mußte: die Jünger dachten sich, nach der Meinung des großen Haufens, den Messias als den Wiederhersteller des Reiches David, der ewig leben würde; wie Jesu also vom Tode erstehen konnte, wenn er nicht stirbt, war ihnen unbegreiflich. Man wolle auf meinen §. 74 Rücksicht nehmen. Jene aber, die ihn, ich will nicht sagen, als einen Betrüger, sondern als einen räthselhaften oder das Gewöhnliche überbietenden Mann betrachteten, hatten keine Schwierigkeit, die Rede vom Wiederaufstehen aus den Todten nach dem Wortsinn zu nehmen, unter welche Classe sich Judas einreihet. Durch ihn, durch den Verräther, sind wahrscheinlich die Hochpriester zu solchen Informationen gelangt. Allein unser Gegner ist zum vorhinein entschlossen, auf gar nichts zu hören. „Abgesehen davon, sagt Herr Strauß, haben wir die Jesu geliehene Vorherverkündigungen seiner Auferstehung sämmtlich als unhistorisch von der Hand weisen müssen.“ S. 613. Das haben Sie müssen; ja wohl, und nach so vieles Andres mußten Sie

von der Hand weisen, als Sie den Entschluß faßten, berühmt zu werden durch ein Buch, wie das Ihrige ist. Wir kommen zurück zu Matthäus: er bestätigt seine Erzählung durch die Mitwissenschaft seiner Zeitgenossen, unter denen, als er dieses schrieb, der Ruf von dieser Thatsache im Umlaufe war. Neben so vielen Zeugen ist das negative Argument a silentio aliorum nicht mehr an seinem Orte.

„Doch damit man nicht etwa, fährt Hr. Str. fort, die Ungültigkeit des Argumentes aus der bloß negativen Thatsache des Stillschweigens anrufe, so wird von einem Theil der Anhängerschaft Jesu, nämlich von den Frauen, etwas positiv erzählt, was sich mit der Wache am Grabe nicht verträgt.“ S. 614. Worin bestehet nun dieser positive Beweis? Die Frauen, als sie am Morgen mit ihren Salben zum Grabe giengen, hatten keine Sorge, daß ihnen die Wache den Zutritt verwehren könnte; sondern waren nur darum verlegen, wer ihnen den Stein, welcher das Grab verschloß, abwälzen möchte. Sie wußten also nichts von der Wache und vom Versiegeln des Grabes, was sie doch wissen mußten, wie man aus Lukas XXIV. 18 ersieht. Aber was ersieht man aus der angeführten Stelle? „Du allein aus den Anwohnern Jerusalems wüßtest nicht, was in diesen Tagen darin vorgefallen ist mit Jesu von Nazareth, der ein Prophet war mächtig in That und Rede vor Gott und dem ganzen Volke, wie ihn die Hochpriester überlieferten zum Kreuzigen, wir aber hofften, er werde Israel erretten.“ Weil er ein allbekannter Prophet war und gekreuzigt wurde, und nach der Erwartung, das Volk hätte erretten sollen, daraus wird gefolgert, die Frauen hätten wissen müssen, daß man sein Grab versiegelt und eine Wache davor gestellt habe. Welch eine Logik? — Wenden wir uns nach den Frauen: am Todestage Jesu sahen sie das Grab, und sahen, wie er hineingebracht wurde, eilten dann nach Jerusalem, ihre Einkäufe vor Sonnenuntergang zu machen. Des folgenden Tages am Morgen wurden die

Wachen hingestellt; an diesem Tage aber hielten die Frauen Sabbathruhe. Luk. XXIII. 56.

„Daß Pilatus den jüdischen Obern ihr Gesüch um eine Wache, nicht nur ohne Weigerung und so ganz ohne Spott gewährt haben soll, muß nach seinem bisherigen Benehmen gegen sie auffallen.“ Sie verlangten darin nichts Ungerechtes, und unterstützten ihr Begehren durch das Motiv der öffentlichen Ruhe, die gefährdet werden könnte. Was den Spott betrifft, wenn er sonst nichts gesagt hat, als was wir bei Matthäus lesen, so lag in seiner kurzen Abfertigung der Ausdruck des Unwillens und der Verachtung. Matth. XXVII. 65.

Der Entschluß zu diesem Schritte soll, wie man annimmt, von dem Synedrium oder dem großen Rathe der 70 ausgegangen sein. In diesem Collegium befanden sich auch viele Sadducäer, denen die Auferstehung der Todten keine Sorge machte. Ich weiß nicht, auf welchen Beweis sich die Annahme stützet, das ganze Synedrium habe sich deßwegen versammelt: es war doch kein judicium capitale in causa laesae religionis zu verhandeln. Es kam lediglich darauf an, eine schnelle Vorkehrung zu treffen, ein besorgliches Uebel abzuwenden, wozu es den Häuptern des Rathes nicht an Befugniß mangeln konnte. Was sodann die Sadducäer betrifft, so hatten sie keinen Theil an dieser Geschichte. Es waren nur die Hochpriester und Pharisäer, *οἱ ἀρχιερεις και οἱ φάρισαιοι,* welche das Geschäft führten. Matth. XXVII. 62. Wo die Sadducäer mangelten, war zur Berathung nicht das gesammte Synedrium aufgeboten: man hätte von ihnen wohl Hindernisse, nicht aber die Zustimmung zu dieser Maßnehmung, wie es der Wolfenbüttler selbst annimmt, erwarten können.

„Die Schwierigkeit, welche darin liegt, daß sie (die Synedristen) am Sabbath zu dem heidnischen Procurator gingen, sich am Grabe verunreinigten, und eine Wache ausrücken ließen, hat der Wolfenbüttler auf die Spitze gestellt.“ S. 615.

Welche Gattung Menschen denkt sich wohl hier der Wolfenbüttler? Sicher denkt er sich rechtliche und gewissenhafte Männer des hohen Rathes; aber wenn sie das nicht wären; wenn es Bösewichte wären, auf deren Seele eine Blutschuld brennt, denen Alles daran liegt, zu verhindern, daß nicht durch eine auffallende Thatsache ihre Verruchtheit vor dem Volke zur Schau stehe? Würden diese Leute in solcher Lage ängstlich sein, nicht in einem Heidenhause unrein zu werden? Daß sie am Sabbath zum Procurator und selbst zum Grabe gingen; was liegt daran? einen Sabbathweg durfte man gehen. Die Soldaten, zwar Heiden, verunreinigten nicht, und das Grab verunreinigte nicht, wenn man die Berührung vermied. Das Versiegeln konnten die Soldaten verrichten, ohne daß diese Herren selbst dabei Hand anlegten. Matth. XXVII. 66.

„Nicht einmal die Pharisäer, welche in thesi die Möglichkeit der Auferstehung behaupteten, konnten bei der geringen Meinung, die sie von Jesu hatten, an die seinige zu glauben geneigt sein.“ S. 615. Geneigt waren sie nicht; aber sie fürchteten sie; der Herr Doctor ist geneigt, seine Meinung den Pharisäern unterzuschieben. Welches war denn die Meinung des Synedriums von Jesu? Man höre, was dieser hohe Rath gegen ihn vorbrachte, um den Statthalter zu vermögen, ihn zum Tode zu verurtheilen: er rege das Volk auf von oben herab, von Galiläa bis Jerusalem; gebe sich für einen König der Juden aus: wo sodann die Hochpriester und Pharisäer eine Wache zum Grabe verlangten, schalten sie ihn einen Betrüger, πλανος, und um den Eindruck seiner Wunderverrichtungen beim Volke zu entkräften, beschuldigten ihn die Pharisäer, er thue das mit dem Beistande Belzebubs. Sie haben das Aergste gesagt, was sie von Jesu wußten und nicht wußten: sie bezeichneten seinen Einfluß auf das Volk als eine Aufregung, und bezeugen eben diesen Einfluß durch ihre Anklage; sie konnten seine Wunderkraft nicht läugnen, und suchten sie darum zu verdächtigen. Ihre

Meinung könnte also von Jesu nicht so gering sein. Er war ihnen sogar furchtbar durch seine Lehre; denn wenn sie im Volke siegte, war es um die pharisäischen Lehrmeinungen geschehen, und die religiösen Machthaber mußten sich gefaßt machen, dem aufgestandenen Messias zu weichen. Man erinnere sich meines §. 76. Wäre er so bedeutungslos in ihren Augen gewesen, so hätten sie ihn wohl leben lassen, und hätten nicht alle ihre Kräfte daran gesetzt, sein Todesurtheil zu erpressen. Das Alles überlegt, war er ihnen eher zu groß als zu klein, und die Pharisäer, die seine Wunderkraft nicht zu läugnen vermochten, und sich genöthigt sahen, den Belzebub zu Hilfe zu rufen, um sie nicht öffentlich eingestehen zu müssen, konnten ihm doch nicht trauen, daß er ihnen nicht den Spuck machen dürfte, wieder zu erstehen. Sehen sie Herr Doctor die Gewissensangst nach einem begangenen Verbrechen! Sie sehen auch, „daß ich dieß nicht aus der christlichen Voraussetzung von der Realität der Auferstehung Jesu gesprochen habe," nein; das ist ihre Sache, aus der Voraussetzung, die Auferstehung sei nicht geschehen, zu schließen, also ist auch der Vorgang mit der Wache nicht geschehen. Ich habe nichts vorausgesetzt, sondern ein Bild der Lage und des Gemüthszustandes der Feinde und Ankläger Jesu aus den Anschuldigungen derselben mit Beizug einschlagender Thatsachen, welche Sie nicht läugnen können, entworfen. Daraus schließe ich nun, die Erzählung dieses Herganges sei nach der Sachlage und nach den psychologischen Gesetzen wahr.

Indessen giebt es noch Einiges hier zu thun. „Statt daß die Synedristen bei einer solchen Aussage der Soldaten erbittert gesagt haben würden: ihr lügt! ihr habt geschlafen und ihn stehlen lassen; aber das werdet ihr theuer bezahlen müssen, wenn es erst vom Procurator untersucht werden wird, — statt dessen bitten sie dieselben noch schön: lügt doch, ihr habet geschlafen, und ihn stehlen lassen, bezahlen sie überdieß theuer für diese Lüge, und versprechen

sie beim Procurator zu entschuldigen.“ S. 616. Und weiter: „daß ein Collegium von 70 Männern, ein Falsum zu begehen, amtlich beschlossen haben sollte, ist zu sehr gegen das Decorum und natürliche Anstandsgefühl.“ Es wird hier angenommen, es habe das ganze Synedrium in dieser Geschichte gehandelt; allein das, was so eben angenommen werden will, können wir nicht geben. Eine Wache zu verlangen, haben nur die Hochpriester und Pharisäer für gut gefunden; als aber die Soldaten die Auferstehung den Hochpriestern meldeten, wurden nur die Presbytern zu Rath gezogen. Matth. XXVIII. 12. Wohnten etwa die 70 in einer Caserne, daß man sie jeden Augenblick zusammentrommeln konnte? oder hatte man auch 70 Boten, um innerhalb einer Stunde die 70 Synedristen aus der ganzen Stadt herbeizurufen? Doch das macht keinen Unterschied; es fragt sich nur, ob die Männer des Synedriums ein gutes Gewissen gehabt haben? Und die Lösung dieser Frage wird davon abhängen, ob Jesu das Volk wirklich gegen die bestehende Gewalt aufgewiegelt, und nach der Oberherrschaft Palästinens gestrebt, und also die Todesstrafe aus diesen Ursachen verdient habe, welche die Kläger vor dem römischen Gerichtshofe als Entscheidungsgründe zum Todesurtheil geltend zu machen nicht ruheten? Stand es aber so um ihr Gewissen, wie wir so eben aus der Betrachtung der Lage und der Befürchtungen der Synedristen bemerklich gemacht haben, so war das Hochfahrende: ihr lügt, nicht an seinem Orte; und zur Wahrung des Decorums war es klüger, was geschehen ist, durch falsche Ausstreuungen, wie immer möglich, unschädlich zu machen. Es war leicht vorauszusehen, wenn er erstanden wäre, daß die Sage davon laut werden müsse, welche, wenn nicht zu widerlegen, doch einzuschränken, die Ausbreitung eines entgegengesetzten Gerüchtes die dienlichste Maßnehmung war.

Die Wächter eilten zuerst zu den Hochpriestern, deren Angelegenheit zu besorgen, sie den Auftrag hatten. Man

denke sich die Beschämung des Synedriums, und das Vergnügen des Pilatus, wenn sie mit der gleichen Meldung nun auch zu ihm gegangen wären. Das mußte gehindert werden um jeden Preis. Dazu gab es doch nur ein Mittel, welches nach gemeiner Erfahrung selten fehlgeschlagen hat. Man bot es den Soldaten unter Bedingung, daß sie den Ruf ausstreuen, indeß sie geschlafen, haben die Jünger den Leichnam gestohlen; dagegen wollen die Hochpriester, wenn etwa die Sage bis zum Statthalter dringe, sie außer Sorge setzen. Die Bedingung war bei der bekannten Strenge der römischen Kriegszucht sehr bedenklich; aber die Hoffnung, straflos zu bleiben, überwog alle Zweifel. Sie beruhte auf guten Gründen, auf der weltbekannten Weichherzigkeit der römischen Statthalter, Gaben nicht zu verschmähen, auf dem Interesse der Hochpriester, keine nähere Untersuchung aufkommen zu lassen, und endlich auf ihrer eigenen Klugheit, keinen tollen Lärm zu machen, wodurch die Aufmerksamkeit des Statthalters angeregt würde, sondern mit Umsicht der Verbindlichkeit zu genügen, die sie eingegangen hatten.

Erste Kunde der Auferstehung.

(§. 135. S. 620—639.)

§. 95. Die Frauen, welche am Todestage Jesu die Begräbnißstätte wahrgenommen hatten, wo sein Leichnam niedergelegt wurde, verließen den Ort, mit dem Entschluß, Salben einzukaufen, um nach Umfluß des Sabbaths ihm die letzte Ehre zu erweisen. Dieses fromme Vorhaben führte sie die ersten aus dem Kreise seiner Freunde zum Grabe, und gewährte ihnen die Befriedigung, den Jüngern die ungeahnte Botschaft von der Auferstehung zu bringen.

„Die Zeit, in welcher die Frauen zum Grabe gehen, wird nicht ganz gleichförmig bestimmt, denn wenn auch Matthäus *οψε σαββατων, τη επιφωσκουση εις μιαν σαββατων* keine Differenz macht, so steht doch der Zusatz des Markus: *ανατειλαντος του ἡλιου* mit dem johanneischen *σκοτιας*

ετι ουσης und dem ορθρου βαθεος des Lukas im Widerspruche." S. 621. — Das müßte mich wundern. — Der Satz ανατειλαντος του ἡλιου heißt nicht orto sole, wie Hieronymus ungenau giebt, sondern oriente sole, wie es der Lateiner in cod. D. cantabrig. übersetzt hat; die Aoristen nemlich bezeichnen öfter die gegenwärtige Zeit, Vigeri Idiotismi. ed. Hermann. cap. 5. sect. 3. n. 11. Schon das vorausgehende λιαν πρωι hätte darauf führen können, daß Markus sagen wolle: sehr frühe (um die Zeit, in der man gewöhnlich nicht ausgehet; man sehe unten am Rande, προ του καθηκοντος καιρου), wo die Sonne sich erhebt. Damit verträgt sich das σκοτιας ετι ουσης sehr gut: wo es noch dunkelte, indem die Sonne noch nicht aufgegangen war. Lukas schließt sich an Markus an; denn ορθρος ist die Zeit unmittelbar vor Sonnenaufgang [1]); diese ist bestimmt; πρωι aber läßt einen Unterschied mehrerer Stunden zu.

Die Berichte der Evangelien über das, was den Frauen am Grabe begegnet ist, sind nicht durchaus gleichlautend: eine Erscheinung höchst erfreulich für die Gegner der evangelischen Geschichte, die sie mit Lust zu Nutze gezogen haben. Vorläufig wollen wir uns nach dem Urtheile der Jünger über die Nachricht der Frauen umsehen, welches der Beachtung sehr würdig ist: die Worte der Frauen kamen ihnen vor ὡσει ληρος, und sie glaubten ihnen nicht. Luk. XXIV. 11. Ein ληρος bedeutet nach vielen Stellen der Alten ein albernes Geschwätz [2]); dann auch ein Irrereden im krankhaften Zustande [3]). Welche Bedeutung wir wählen; denn die zweite, das Irrereden in der Ergriffenheit über einen höchst schmerzlichen Verlust paßt

1) Ammonius, de adfinium vocabulor. different. Ορθρος και πρωι διαφερι. ορθρος μεν γαρ, ἡ προ ανατολης ἡλιου ὡρα.... πρωι δε, ἡ προ του καθηκοντος καιρου.

2) Wetstein. ad Luc. XXIV. 11.

3) Sophocl. Trachiniae, v. 434, 435. το γαρ.. νοσουντι ληρειν, ανδρος ουχι σωφρονος.

sehr gut auf die Frauen; bleibt der Unterschied unbeträchtlich. Die Folge davon war, daß die Jünger geringe Aufmerksamkeit ihrem Gerede schenkten, und, als die Thaten und Schicksale Jesu in Schrift gebracht wurden, jeder der Verfasser oder Bürgen, was ihm davon zufällig erinnerlich war, aufzeichnete oder angab, woraus eine Ungleichheit der Erzählungen entstehen mußte. Im Vertrauen auf diese Bemerkung könnten wir die Ausgleichung der Umstände, wo sie uns schwer fällt, von der Hand weisen und mit einem Schlage den Knoten zerhauen, statt ihn zu lösen.

Allein von diesem Rechte gedenke ich keinen oder nur geringen Gebrauch zu machen; die Sache ist nicht so verzweifelt, daß ich mich fürchten müßte, für sie das Wort zu nehmen.

Die Ungleichheit, die in der Zahl und in den Namen der Frauen zur Klage kömmt, hätte ein minder streitlustiger Gegner nicht in Anschlag gebracht. Matthäus nennet Maria die Magdalenerin und die andere Maria. Markus nennet außer der Magdalenerin und der Maria des Jakob, oder der andern Maria, auch die Salome, welcher er schon vorhin XV. 40 gedacht hat. Lukas erweitert ihre Zahl: es waren Maria die Magdalenerin, Johanna, ohne Zweifel Johanna die Gemahlin des Chuza, die Lukas anderswo, VIII. 3, unter den Verehrerinnen Jesu nennet, Maria des Jakob und die übrigen mit ihnen. Alle stellen den Namen Maria der Magdalenerin voran, die sie als die Anführerin zu betrachten scheinen; daß der eine die Salome, der andere die Johanna beisetzt, ist kein Widerspruch: es waren nach Lukas sogar mehrere ungenannte, die hätten in Erwähnung kommen können; Lukas drückt sich nach den namentlich angeführten also aus: und die übrigen mit ihnen, *και αι λοιπαι συν αυταις*. XXIV. 10. Warum Johannes die Magdalenerin allein genannt hat, wird bald zur Sprache kommen.

Wir setzen nun folgende Fragen aus:

Was haben die Frauen beim Grabbesuche gesehen?

Was haben ihnen die erscheinenden Gestalten gesagt?

Es geschah ein großer Erdstoß; ein Engel, der vom Himmel gestiegen, hat den Stein vom Eingang abgewälzt, und sich auf denselben gesetzt. Matth. XXVIII. 2, 3. Sie hatten Bang, wer ihnen den Stein abwälzen würde, und als sie aufblickten, sahen sie, daß er abgewälzt war, und zur Rechten einen Jüngling in weißem Gewande. Mark. XV. 3—5. Sie fanden den Stein abgewälzt vom Grabe, und fanden, als sie hineintraten, den Leichnam des Herrn Jesu nicht. Es geschah, als sie deßwegen in Verlegenheit waren, sieh! zwei Männer standen vor ihnen in blitzlichten Gewändern. Darüber erschrocken senkten sie das Antlitz zur Erde. Luk. XXIV. 2—5. Aus der Erzählung des Johannes ziehe ich nur folgende Worte aus: sie sahen zwei Engel, einen am Fuße, den andern am Haupte, wo der Leichnam gelegen war. XX. 12. Vom Uebrigen kommen wir besonders zu reden.

Die wesentliche Verschiedenheit zwischen den zwei ersten und den zwei letzten Berichten bestehet in der Zahl der Engel. Ich betrachte die Angabe des Lukas als ein Ergebniß seiner Forschungen, durch welche er der Geschichte manche genauere Bestimmungen im Einzelnen zugeführt hat, von größern Geschichtstheilen nicht zu reden. Johannes bezeugt in diesem Falle die Richtigkeit seiner Angabe, und setzet zu ihrer Bestätigung hinzu, an welcher Stelle jeder der beiden Engel gesehen worden sei.

Was haben den Frauen die erscheinenden Gestalten gesagt? Der Engel sprach zu den Frauen: fürchtet euch nicht; ich weiß, daß ihr Jesu den Gekreuzigten suchet, er ist nicht hier, denn er ist erstanden, wie er gesagt hat. Nähert euch und sehet den Ort, wo der Herr lag. Eilet und sagt es den Jüngern, daß er erstanden ist von den Todten; sieh, er gehet euch voran nach Galiläa; dort werdet

ihr ihn ansichtig werden; bald sehen sie Jesu selbst und beteten ihn an; auch giebt er ihnen die Weisung, nach Galiläa zu gehen, Matth. XXVIII. 5—11. Nun redet Markus: Seyd unbetroffen, Jesu von Nazaret suchet ihr den gekreuzigten; er ist erstanden, und nicht hier: sehet die Stelle, wo sie ihn hingelegt haben. Ziehet hin, und saget es seinen Jüngern und dem Petrus, daß er euch nach Galiläa vorangehen wird. Dort werdet ihr ihn sehen, wie er euch gesagt hat. Mark. XVI. 6, 7. Lukas läßt sich nicht ganz gleichlautend vernehmen. Was suchet ihr den Lebenden unter den Todten? Er ist nicht hier, sondern erstanden. Besinnet euch dessen, was er zu euch, wo er noch in Galiläa war, gesagt hat, sprechend, des Menschen Sohn müsse überliefert werden in die Hände sündiger Menschen, und gekreuzigt werden, und am dritten Tage erstehen. Luk. XXIV. 5—7.

Die drei Geschichtschreiber sind darin einig, daß der Engel oder die Engel geredet haben von Galiläa; aber der Inhalt der Rede, wie ihn Lukas darstellt, ist ein anderer, als seine beiden Vormänner angeben. Wie sie berichten, sollen die Jünger nach Galiläa gehen, wo sie den Herrn sehen werden; dem Lukas zu Folge sollen sie sich erinnern, was der Herr von seinem Tode und der Auferstehung in Galiläa ihnen vorverkündet hat. Ich bin auch hier wieder aus der Gesammtansicht der historischen Leistungen des Lukas der, wie ich glaube, wohlbegründeten Ueberzeugung, daß dieser Geschichtschreiber der Botschaft der Frauen mit Sorgfalt nachgegangen ist, um aus den verschiedenen Gereden das Wahre zu ermitteln. Man verliere den Umstand nie aus den Augen: die Geschichtschreiber berichten hier nicht, was sie selbst gesehen, sondern hangen von fremder Erzählung ab.

Wir wenden uns nun zur Erzählung des Johannes. Maria die Magdalenerin gieng zum Grabe, und sah den Stein herausgehoben, lief dann zu Petrus und Johannes,

und sagte ihnen: sie haben den Herrn aus dem Grabe genommen, und wir wissen nicht, wohin sie ihn gelegt haben. Petrus und Johannes giengen also hinaus zum Grabe; schneller lief Johannes. Dieser neigte sich einwärts, und sah die Todtentücher, gieng aber nicht hinein; Petrus kam nach, gieng ins Grab, sah die Tücher da liegen und das Gesichttuch zusammengefaltet an einem besondern Orte. Dann gieng auch Johannes hinein, der der erste angekommen war, und glaubte; denn sie verstanden die Schrift nicht, daß er von den Todten erstehen müsse. Die Charaktere sind gut gehalten: der Jüngling eilet in seiner Lebhaftigkeit voran, und der Mann überholet ihn nicht; aber Johannes ist schüchtern, blickt nur ins Todtengemach; Petrus entgegen schreitet herzhaft hinein. Die Jünger giengen nunmehr nach ihrer Wohnung. XX. 1—11. Maria aber stand außen, und sohin folgt die Erzählung, wie sie den Herrn gesehen hat. 11—18.

Daß die der Magdalenerin gewordene Erscheinung Jesu ein eigener Auftritt sei, verschieden von dem, was den Frauen insgesammt am Grabe begegnet ist, liegt zu klar vor Aller Augen, als daß es einer Beweisführung bedürfte; Johannes nennet die Magdalerin allein, vermuthlich als die Anführerin des Hinzuges zum Grabe, besonders aber, weil, was sie ausnahmsweise gethan und gesehen hat, eine für sich bestehende Erzählung bildet. Uebrigens war ihm, was den Frauen beim Grabbesuche begegnet ist, nicht unbekannt. Gleich im Einganges des XX. Hauptstückes deutet er an, daß sie nicht erwarteten, den Stein abgewälzt zu finden. Deutlicher aber liegt es in den Worten der Magdalerin: wir wissen nicht, wohin sie ihn gelegt haben; wir kann doch nur heißen, wir Frauen.

Nach diesen Vorbemerkungen ergreifen wir die Aufgabe, was den Frauen am Grabe widerfahren ist, in den Zusammenhang des Ganzen einzuweisen. Nichts ist leichter: es macht sich gleichsam von selbst. Die Magdalenerin, wie sie

die Grabkammer geöffnet und leer gefunden hat, lief zu Petrus und Johannes, ihnen davon Nachricht zu bringen. Nach ihrem Hingange traten die mit ihr angekommenen Frauen dem Grabe näher, sahen die Erscheinung der Engel, vernahmen ihre Worte, und kehrten dann zurück, den Jüngern zu verkünden, was ihnen begegnet sei. Daß Petrus und Johannes auf den Ruf der Magdalenerin zur Grabstätte eilten, und die Magdalenerin, so gut sie konnte, ihnen folgte, liegt in der gewöhnlichen Ordnung der Dinge, die sich vernünftiger Weise nicht anders denken lassen. Darauf bezieht sich die Klage unseres Gelehrten wegen des unstäten Hin- und Herrennens der Jünger und Frauen." S. 629. Man sehe, die Frauen giengen miteinander zum Grabe und wieder zurück; die Jünger rannten hin und wieder zurück, nur die Magdalenerin gieng zweimal hin und her; zuerst mit den Frauen, dann trennte sie sich, die Apostel aufzusuchen, denen sie im Hingange folgte, und wieder heim gieng, als sie den Herrn gesehen.

Noch liegt uns ob, den Bericht wie die Magdalenerin den Herrn gesehen, für sich zu betrachten. Die erste Erscheinung des Herrn erzählt Matthäus mit den Worten: Sie, die Frauen, begaben sich auf den Weg, den Jüngern Botschaft zu bringen, und sieh! Jesu begegnete ihnen sprechend: seid frohen Muthes; sie nun traten ihm näher, umfiengen seine Füße, und beteten ihn an. XXVIII. 9. Er eignet noch den Frauen insgesammt zu, was der Magdalenerin, nach der Angabe des Johannes, allein begegnet sein soll. Markus kömmt dem Johannes schon näher: als er erstand, erschien er zuerst Maria der Magdalenerin, *εφανη πρωτον Μαρια τη Μαγδαληνη*; sie lief und zeigte es denen an, die Jesu begleitet hatten; als diese vernahmen, daß er lebt und von ihr gesehen worden, glaubten nicht daran. XV. 10, 11. So weit ist der Vorzug vor den Frauen und Jüngern der Magdalenerin schon zuerkannt. Wir kommen noch einmal auf Matthäus zurück. Er weiß

von zwei Erscheinungen, die den Frauen begegnet sind; zuerst erschienen ihnen die Engel, dann aber Jesu selbst, dessen Füße sie umfiengen, und den sie anbeteten. Diese letzte Erscheinung wird von Johannes ausschließend der Magdalenerin beigelegt mit dem Beisatze, daß Jesu die Anbetung verweigert habe, welche ihm, so lange er ans Irdische gebunden sey, noch nicht gebühre. Lukas übergehet, was die Magdalenerin gesehen, giebt uns aber ein anderes ergänzendes Glied des Begegnisses, wie nemlich Petrus zum Grabe gieng, und die Todtentücher ansichtig wurde. XXIV. 12. Augenfällig liegen die Elemente der Johanneischen Erzählung zum großen Theile schon in den drei ersten Evangelien, deren Verfasser, was jedem die Erinnerung aus der Botschaft der Frauen vergegenwärtigte, zu Tage gebracht hat. Aber zu scheiden, was nicht zusammen gehört, und zu geben, was jedem gebührt, blieb dem Johannes vorbehalten, der gemäß seiner Richtung, die Thatsachen näher zu bestimmen und zu vervollständigen, uns mit einem wohlgeordneten und einnehmenden Bilde, statt der Bruchstücke, beschenkt hat.

Ein scheinbarer Einwurf könnte vielleicht noch Jemanden irren; es sind die Worte des Markus von der Engelerscheinung, welche den Frauen geworden ist: Sie giengen aus dem Grabe und ergriffen die Flucht, denn sie waren vor Schrecken außer sich, und getrauten sich Niemanden etwas zu sagen. XVI. 8. Den letzten Satz nahm man als allgemein gesprochen: sie haben durchaus nichts von diesem Vorfalle geredet; um nemlich die Frage daran zu knüpfen: wie konnte man denn etwas von dem Vorgange wissen? Bedenkt man hingegen, daß das Stillschweigen der Frauen lediglich eine Folge des Gemüthszustandes, wie er geschildert wird, gewesen ist, so hat es wohl nicht länger gedauert als der Zustand, welcher die Ursache desselben war. Nachdem aber die Magdalenerin mit der Nachricht auftrat, sie habe sogar den Herrn gesehen, und keinen Glauben fand, Mark.

XVI. 11, so wurde auch den Frauen die Zunge gelöst, was ihnen begegnet ist, zu erzählen.

Weniger belästigt mich die Klage unseres Gelehrten über „das phantasmogorische Erscheinen, Verschwinden und Wiedererscheinen der Engel." S. 627. Nur den Frauen sind sie erschienen, den Aposteln, die dazwischen kamen, waren sie nicht sichtbar; gleich darauf aber wurden sie von der Magdalenerin gesehen. — Ich erwidere: was in höhern Kreisen des geistigen Lebens verfügt wird, dafür können wir Sterbliche nicht Rede stehen.

Galiläische und judäische, paulinische und apokryphische Erscheinungen des Auferstandenen.

(§. 136. S. 639—660.)

§. 96. „Wohl die bedeutendste von allen in der Auferstehungsgeschichte vorkommenden Differenzen betrifft die Frage: welches der von Jesu beabsichtete Hauptschauplatz seiner Erscheinungen nach der Auferstehung gewesen sei?" Es ist sehr wahr, daß hier der eigentliche große Knoten liegt. Wie Matthäus erzählt, XXVIII. 7 und 11, hat der Engel den Frauen die Auferstehung Jesu angesagt, und beigefügt: saget den Jüngern, er gehet euch voran nach Galiläa, dort werdet ihr ihn sehen. Bald darauf begegneten sie Jesu selbst, der ihnen dasselbe wiederholt: saget meinen Brüdern, daß sie nach Galiläa gehen; dort werden sie mich sehen. Aehnliches sagt ihnen der Engel bei Markus. Die Jünger werden nach Galiläa beschieden, Jesu zu sehen; doch erscheint er ihnen am Abend desselben Tages zu Jerusalem, und noch einmal nach acht Tagen. Ich muß hier bitten, sich des vorigen Paragraphes zu erinnern. Allerdings kömmt in allen Anreden an die Frauen der Name Galiläa vor; auch bei Lukas kömmt er vor; aber nicht mit der Weisung, sich dorthin zu verfügen, um Jesu zu sehen, sondern mit der Zurückweisung auf das, was ihnen dort der Herr von seiner Auferstehung

vorgesagt hat. Im Hinblicke auf die Leistungen und das historische Verdienst des Lukas ist nicht zu mißkennen, daß wir ihm eine Berichtigung verdanken, die durch seine Forschungen den Reden der Frauen zugegangen ist. So einfach löset sich der Knoten. Wollte man mir eine ähnliche Rede Jesu entgegensetzen, die er nach dem Abendmahle zu den Jüngern tröstend gesprochen hat: nachdem ich erstanden sein werde, gehe ich euch voran nach Galiläa, Matth. XXVI. 32. Mark. XIV. 28, so ist wohl zu beachten, daß der Fall sehr verschieden sei. Sie werden nicht an dem Tage, wo der Herr erstanden ist und den Jüngern sich zu Jerusalem lebend dargestellt hat, nach Galiläa vorgeladen, wenn sie ihn sehen wollen, sondern im Allgemeinen vertröstet; es ist nicht Alles verloren, wir werden uns wieder sehen wie vormals im heimathlichen Lande. Der Schluß, welchen Matthäus seinem Evangelium gegeben, erzählt, wie anfänglich die Auferstehung durch die Frauen den Jüngern und durch die Grabwache den Hochpriestern kund geworden, und wie endlich der Herr Jesu den Eilfen in Galiläa sich lebend dargestellt, und ihnen den Auftrag ertheilt hat, hinzugehen in alle Welt, seine Lehre auszubreiten, und ihr Bekenner zu sammeln. Er enthält also die ersten Erscheinungen in und an dem Grabe, und die letzten Worte Jesu in Galiläa. Die Nachricht, welche die Frauen den Jüngern überbracht haben sollen, sich nach Galiläa zu verfügen, hat nemlich den Matthäus veranlaßt, unmittelbar den Abschluß der Ereignisse in Galiläa anzuknüpfen, ohne die Mittelzustände zu berühren. Im Grunde genügte es auch, was durch die Frauen zu Tage gekommen, aus der Selbstansicht der eilf Apostel zur historischen Wahrheit zu erheben.

In dieser letzten Ansprache Jesu, die er in Galiläa seinen Jüngern gewährt hat, könnten die Worte des Geschichtschreibers ein Bedenken erregen: einige aber zweifelten, *οἱ δε εδιστασαν*, nachdem sie doch den Herrn am Abend des Auferstehungstages in ihrer Mitte gesehen, und acht Tage

später in voller Versammlung gesprochen hatten. Unbegreiflich, wenn sie jetzt noch zweifelten! allein der Zweifel bezieht sich nicht auf die Auferstehung: die Worte sind, die eilf Jünger giengen nach Galiläa, auf den Berg, auf welchen sie Jesu beschieden hat, und als sie ihn sahen, beteten sie ihn an; einige aber zweifelten, und Jesu trat ihnen näher, und redete sie an u. s. w. Die Worte: einige aber zweifelten, beziehen sich auf den zunächst vorangehenden Satz: sie beteten ihn an. Einige waren nemlich ungewiß, ob ihm wohl im menschlichen Leibe die Anbetung schon zukomme, wie er sie auch der Magdalerin nicht verstattet hat. Man sehe Strauß S. 682.

Nachdem Johannes die Bruchstücke von dem Berichte der Frauen, wie sie in den drei Evangelien aufbehalten sind, gesondert, und was davon der Magdalenerin allein zuständig ist, mittels seiner eigenen Sachkenntniß verbunden hat, woraus ein anmuthiges Bild geworden ist; so scheidet sich, was die Frauen zusammen gesehen und gehört, davon aus, und es zerfällt die ganze Frauengeschichte in zwei Theile. Die Frauen gehen unter Anführung der Magdalenerin zum Grabe; diese aber verläßt sie, um den Petrus herbeizurufen: indessen traten die Frauen in das Grabgemach, und gewahren einen (zu Folge einer genauern Angabe) zwei Engel, welche ihnen die Auferstehung verkünden, wie sie ihnen Jesu (nach einer zweiten Berichtigung) in Galiläa schon vorgesagt hat, und erhalten den Auftrag, den Jüngern diese Botschaft zu bringen. Der zweite Theil betrifft die Magdalenerin allein.

Die vielen Gegensätze, welche uns Hr. Strauß schon S. 624—629 und dann wieder S. 650 aus dem Wolfenbüttler zur Verantwortung vorgelegt hat, sind, so weit sie die Geschichte der Frauen betreffen, hiemit ins Reine gebracht, — vergl. Strauß S. 651.

Nun, kommt die Reihe an die Männer. Hören wir vorläufig Herrn Strauß: „Es mußte Jesu und die Zwölfe nach

den ersten Jerusalemischen Erscheinungen nach Galiläa gegangen, und auf dem Berge zusammengekommen seyn; hierauf hätten sie sich wieder nach Jerusalem begeben, wo Jesus sich dem Thomas zeigte; dann wieder nach Galiläa, wo die Erscheinung am See erfolgte; endlich zur Himmelfahrt wieder nach Jerusalem.“ S. 654—55. Sehr wohl ausgedacht, um eine vollkommene Verwirrung in den Gang der Begebnisse zu bringen. Die Grundlage dieser Zusammenstellung bleibt immer der am Auferstehungstage an die Jünger mittels der Frauen in Umlauf gekommene Befehl, nach Galiläa zu gehen, wenn sie den Erstandenen sehen wollen. Nachdem wir uns dieses Mißverständnisses entledigt haben, ist es ein Leichtes die Folge der Erscheinungen zu ordnen.

Zum Ueberflusse muß ich das in Beziehung auf Matthäus so eben Gesagte noch einmal in Erinnerung bringen. So wie ihm nemlich das Gerede der Frauen im Bewußtseyn vorschwebte, theilte er den Inhalt desselben mit, und wurde dann von dem den Jüngern befohlnem Gange nach Galiläa durch die Ideenadsociation hingezogen, überzuspringen zum letzten Auftritte in Galiläa: nicht als wären ihm etwa die dazwischen liegenden Erscheinungen unbekannt gewesen; das wäre zu viel geschlossen; sondern weil er die Auferstehung für genugsam erwiesen hielt, wenn er die erste Kunde von ihr durch die Schlußscene in Galiläa, bei der alle Apostel gegenwärtig waren, bewahrheitete.

Es stellt sich hier, wie überall, die Schrift des Matthäus als Anfang und Grundlage der Geschichte Jesu dar. Von nun an wächst sie unter den Händen des Markus, welcher mehr andeutet als erzählt, wie der Herr zwei Männern aus der Jüngerschaft auf einer Fußreise sich gezeigt hat, und dann den versammelten eilfen ansichtig geworden, und hernach in den Himmel aufgefahren ist. Beide Erscheinungen hat Lukas ausführlich behandelt, und durch ihre Umständlichkeit zu zwei schönen Gesellschaftsstücken ausgemahlt. Die Auffahrt aber hat er zweimal, im Evangelium und der Apostel-

geschichte, erzählt. Das Werk des Johannes ist auch hier ausfüllend und ergänzend, und bewahret bis ans Ende diesen Charakter.

Aber näher zur Sache: die Erscheinungen, welche den Männern zu Theil geworden sind, folgen unbedenklich also auf einander. Der erste der Begünstigten war Petrus, wie es die Apostel selbst den beiden Ankömmlingen von Emmaus bezeugten, Luk. XXIV. 34 und Paulus bestätiget. 1 Kor. XV. 5. Aus dem Gespräche der Wanderer nach Emmaus werden wir zufällig noch inne, daß es nicht Petrus allein gewesen, welcher auf den ersten Bericht der Frauen dem Grabe zugeeilet ist. Sie reden nämlich in der Mehrzahl, *απηλϑον τινες επι το μνημειον*, Luk. XXIV. 24 woraus der Bericht des Johannes, der sich selbst dem Petrus beigesellet, XX. 3. f. eine Bestätigung findet. Was die Wanderung nach Emmaus betrifft, können wir als bekannt annehmen, daß an den größern Festen nur der erste und der letzte Tag hochheilig gehalten wurde, in den Zwischentagen aber Jeder kleine Geschäfte und Reisen vornehmen konnte.

Indeß die zwei Wanderer den versammelten Aposteln ihr freudiges Erlebniß schilderten, stand Jesu plötzlich in ihrer Mitte. Sie betäubt und vor Furcht ihrer nicht mächtig, glaubten einen Geist zu sehen, so daß Jesu durch Besichtigung der Merkmale seiner Hinrichtung an Händen und Füßen sie belehren mußte, Er, der Gekreuzigte sey es selbst und kein anderer; und sohin sie weiter aufforderte, durch den Sinn des Gefühles sich zu überzeugen, daß er nicht etwa geistig, sondern körperlich erscheine, und endlich den Beweiß dessen hinzuthat, daß er Speise zu sich nahm. Luk. XXIV. 36—45. Von dieser Erscheinung redet auch Paulus. Es ist nach ihm der Ordnung nach die erste, die den Zwölfen gewährt wurde. Er nennet sie die Zwölfe, *τους δωδεκα*. 1 Kor. XV. 5. wie man z. B. zu Rom das collegium septem virorum, decem virorum, centum virorum gemeinhin

septemviros, decemviros, centumviros nannte, wenn es auch durch den Tod oder sonst einen Zufall nicht gerade vollzählig war. Dieses sind die Vorgänge des ersten Tages, des Tages der Erstehung.

Acht Tage später erschien er, wovon wir gleich reden werden, noch einmal seinen Aposteln. Innerhalb dieser acht Tage ereignete sich nach Paulus eine Erscheinung vor mehr als fünfhundert Brüdern. 1 Kor. XV. 6. Die Zeit erläuteret den Hergang: die sieben Ostertage waren nicht abgelaufen; die Festpilger hatten die heil. Stadt noch nicht verlassen. Während derselben thaten sich seine Anhänger, vornehmlich die Galiläer, gerne zusammen, um sich über das tragische Ende des großen Lehrers, welches ganz Jerusalem in Anspruch nahm, vertraulich zu unterreden. Vielleicht war Einzelnen schon der Ruf von seiner Wiederbelebung zu Ohren gekommen; wie es sich indessen damit verhalte: dasselbe Gefühl gleichgestimmter Freunde des bewunderten Meisters brachte sie zusammen, und bei einer solchen Versammlung seiner Getreuen stellte sich Jesu ein, deren Paulus, als er an die Korinther schrieb, mehrere noch als lebende Zeugen anrufen konnte.

Hierauf zeigte er sich noch einzeln dem Jakob. 1 Kor. XV. 7. Und dann nach acht Tagen, von seinem ersten Erscheinen im Kreise der Apostel, machte ihnen Jesu einen zweiten Besuch, welcher durch den Auftritt mit Thomas merkwürdig geworden ist. Es ist Johannes, dem wir die Geschichte dieses zweiten Besuches verdanken, XX. 24—30., der von den Andern unberührt geblieben, aber von Paulus in der angeführten Stelle, *ειτα ωφθη Ιακωβῳ· ειτα τοις αποστολοις πασιν*, bezeugt wird.

Die aufgezählten Erscheinungen fallen sämmtlich in die acht Tage unmittelbar nach der Auferstehung, und haben Jerusalem und seine Annäherungen zum Schauplatz. Das Uebrige gieng in Galiläa vor, bis sie der Herr nach Jeru-

salem zur Himmelfahrt beschied. Aus den Vorkommnissen im Heimathlande hob Johannes ein Begebniß aus, welches in der Umgegend des tiberiadischen Sees sich zutrug. XXI. 1—24. Der Verlauf ist einnehmend durch seine Gemüthlichkeit, und der Erzähler legt eine Sachkenntniß zu Tage, die sich bis auf die kleinsten Umstände erstreckt, wie sie nur einem Augenzeuge beiwohnen kann. Johannes nennet diese Erscheinung die dritte; XXI. 14. er umgehet nemlich die den fünfhunderten, so wie die den Einzelnen gewordene Erscheinungen, und zählt nur die, welche den versammelten Aposteln in größerer Anzahl zu Theil geworden sind, was in der von ihm zuletzt erwähnten zutrifft, bei welcher Petrus, Thomas, die beiden Söhne Zabdai und andere sich zusammen fanden. S. 657. 58.

Der feierliche Schluß des Aufenthaltes Jesu in Galiläa findet sich bei Matthäus, XXVIII. 16. wo er den Jüngern die Lehrgewalt ertheilet, und die Sendung an alle Völker aufträgt. Die Worte sind ausführlicher bei Markus; XVI. 15, 19. Lukas füget noch den Befehl hiezu, ihr Lehramt zu Jerusalem zu beginnen, und dann unter die Völker zu gehen; dort aber abzuwarten, bis sie nach der Verheißung des Vaters mit Kraft von oben ausgerüstet sein werden. Beide gedenken noch mit wenigen Worten der Himmelfahrt. Luk. XXIV. 50. Mark. XVI. 19.

Die Mühe, die sich unser Gelehrter gegeben hat, wirklich ein improbus labor, alle größern und kleinern Bestandtheile der Auferstehungsgeschichte ineinander zu wirren, verfehlet, wie wir sehen, des gewünschten Erfolges. Entgegen stellet sich eine unverkennbare Ordnung und Haltung in den Baugliedern dieser Geschichte ein. Wie wir ihm seinen Anhaltspunkt, nemlich den Befehl an die Frauen, die Jünger am Auferstehungstage nach Galiläa zu weisen, um den Erstandenen zu sehen, entzogen haben, vergeudet er die Kräfte in einem Scheingefechte.

Die Qualität des Leibes und Wandels Jesu nach der Auferstehung.

(§. 137. S. 650—676.)

§. 97. Zuerst zählt der Herr Verfasser die sämmtlichen Erscheinungen Jesu auf, durch die er sich nach seiner Wiedererweckung als lebend den Seinigen kund gegeben hat. Dann leitet er die Untersuchung durch folgende Worte ein: „Die beiden Hauptvorstellungen, die man von dem Leben Jesu nach seiner Auferstehung haben kann, sind, daß man dasselbe entweder als ein natürliches, vollkommen menschliches, demnach auch seinen Leib fortwährend den physischen und organischen Gesetzen unterworfen sich denkt; oder daß man sein Leben bereits als ein höheres, übermenschliches, und seinen Leib als einen übernatürlichen, verklärten sich vorstellt: nun sind die zusammengestellten Berichte von der Art, daß zunächst jede der beiden Vorstellungsweisen sich auf gewisse Züge in demselben berufen kann.“ rc. Der letzten sind sehr ehrenwerthe Männer zugethan; indeß bestehen andere auf der zuerst erwähnten Anschauungsweise aus unwiderlegbaren Gründen. Daher ein Widerstreit der Meinungen, welchen der Herr Verfasser, statt ihn den Menschen heimzugeben, den Berichten der Evangelien beimißt, als widersprechen sie sich selbst, und büßen somit die Ehre geschichtlicher Glaubwürdigkeit ein. Wir gehen allererst auf die Hauptbeweise übernatürlichen Daseyns los, auf das Durchdringen Jesu durch die verschlossenen Thüren, Joh. XX. 19, was glücklicher Weise den Menschenkindern mit Fleisch und Beinen unmöglich ist. Der Erzähler sagt zwar nicht, daß man die Thüren geöffnet habe, und doch wurden sie geöffnet. Der Vorfall ereignete sich am Abend des Auferstehungstages, als die Jünger versammelt waren bei verschlossenen Thüren aus Furcht vor den Judäern, da kam Jesu und stand in ihrer Mitte. Nehmen wir uns nun die Mühe und denken wir an ein nahe gelegenes Begegniß, ein Begegniß jenes

Abends, welches mit diesem in Verbindung ist, so öffnen sich Thüre und Riegel. Es kamen die Wanderer von Emmaus in die Versammlung, und erzählten, was ihnen am Wege begegnet, und wie sie den Herrn erkannt haben. Während sie noch redeten, stand Jesu im Kreise der Jünger. Luk. XXIV. 35, 36. Die Männer von Emmaus waren wohl nicht zum Schlüsselloche herein gekommen. Auch ist nirgends gesagt, daß man im Augenblick ihres Eintretens die Thüren wieder verrammelt habe; vielmehr hat die Wichtigkeit ihrer Nachricht alle Gemüther beschäftigt. Es wiederholt sich aber dieselbe Redensart unter Umstände, die nicht dieselbe sind. Nach acht Tagen, als auch Thomas sich einfand, *ερχεται ὁ Ιησους των θυρων κεκλεισμενων, και εστη εις το μεσον.* Joh. XX. 26. Man nimmt hier, wie oben, als gewiß an, der Schriftsteller habe sagen wollen, Jesu sey durch die Thüren, d. i. durch die Bretter durchgedrungen, ohne daß man sich frage: mit welchem Rechte? War das sein Gedanke, so hätte er ihn also in Worte fassen müssen: *ερχεται ΔΙΑ θυρων κεκλεισμενων*; ein anderes ist portis clausis, ein anderes per portas clausas. Wenn nun das Niemand widersprechen kann, so liegt in den Worten des Johannes nur so viel: die Thüren seyen verschlossen gewesen, und Jesu habe sich dennoch den Eingang zu öffnen gewußt. Das mag auch bezüglich auf die verschlossenen Thüren der vorigen Erzählung Joh. XX. 19 im Nothfall in Anwendung kommen. Wenn nun der Erlöser nicht durch die Spalten oder Poren der Bretter durchgedrungen, sondern nach menschlicher Art in den Versammlungsort eingegangen ist, so ist die lange Diatribe von S. 667—671 verlorene Arbeit, den Evangelien einen Widerspruch aufzubürden, der einem Mißverständnisse der Ausleger zur Last fällt.

Den Männern von Emmaus, sagt Markus XVI. 12, habe sich Jesu gezeigt in einer andern Gestalt, *εν ετερᾳ μορφῃ*, was unser Gelehrter S. 666 und 671 für eine nicht menschliche Gestalt hält, und es anders zu nehmen

verbietet. Ich habe anderswo die Ursache, warum die Jünger ihren Meister beim ersten Auftreten nach dem Erstehen nicht erkannt haben, in der Entstellung gesucht, welche der Schmerz seiner Aeußerlichkeit aufgedrückt hat, was auch von der ετερα μορφη bei Markus gelten sollte; allein dieser Aufschluß zog das Mißfallen unseres Schriftstellers auf sich. Sollte es etwa unwahrscheinlich sein, daß ein Mann, der eine schlaflose Nacht durchgemacht, vor vier Gerichtshöfen herumgeschleppt, schwer mißhandelt durch die quaestio per tormenta; vor Entkräftung nicht mehr fähig, das Kreuz zu tragen; dann angenagelt an Händen und Füßen durch sechs lange Stunden sich verblutet hat, berührt worden sei vom Stempel gräßlicher Leiden? Sollten nicht das abgehärmte Angesicht die erblaßten Wangen, der entfärbte Mund, die Züge ins Lange gezogen, die Einfassung der Augen eingesunken, die Augen selbst matt und hervorstarrend aus ihren Höhlen den Ausdruck also verdunkelt haben, daß der geistreiche Lehrer kaum mehr sich selbst glich? Möchte der Herr Doctor nicht vergessen haben, was am Abend des Auferstehungstages geschehen ist: wie der Erlöser die Jünger durch Vorzeigung der Nägelmahle belehren mußte, daß er es sei, der am Kreuze gestorben ist, welcher nun lebend vor ihnen stehe: wozu war es nöthig, sie von der Identität der Person zu überzeugen, wenn er ohnehin kenntlich war? Wozu war es nöthig, ihnen den zweiten Zweifel zu benehmen, daß er nicht geistig erscheine, und sie aufzufordern, sich durch Betastung zu versichern, daß er Fleisch und Beine habe, wenn er in kräftiger unveränderter Lebensfrische vor ihnen stand?

Ich fühle mich getrieben, einem möglichen Einwurfe zuvorzukommen. — Wenn Jesu so übel zugerichtet, bis zur Unkenntlichkeit entstellt war, wie war es ihm möglich, zu Fuße und mit schwer verwundeten Füßen nach Emmaus zu gehen und wieder nach Jerusalem; d. i. einen Weg von sechs Stunden zurückzulegen? — Man unterscheide, was am Körper vorgeht ohne Zuthun der menschlichen Willensthä-

tigkeit, wie Entstellungen durch Krankheit und Schmerz, die sich wider unsern Willen ergeben, und Verrichtungen, die man willkührliche nennet, wie die Bewegung unserer Glieder; darüber gebietet der Mensch. Die Reaction des Geistes auf den Körper läßt sich nicht ermessen; die Geschichte giebt Beispiele ungeheurer Selbstbeherrschung. Was aber auch kein menschlicher Geist erstrebt hätte, vermochte die Jesu inwohnende Gotteskraft.

Wir sind von den beiden Wanderern nach Emmaus durch eine längere Zwischenrede abgekommen, und sehen uns wieder nach ihnen um. Nachdem sie den Herrn Jesu am Brotbrechen, nicht etwa allein an der Art, wie er es that, sondern auch an den Leidenszeichen der Hände, mit denen er es verrichtete, erkannt hatten, soll Jesu gleich einem Geiste vor ihnen verschwunden sein, wie einst die Götter verschwanden:

Tali Cyllenius ore locutus
Mortalis visus medio sermone reliquit,
Et procul in tenuem ex oculis evanuit auram.

So etwas sollen nemlich die Worte sagen, *και αυτος αφαντος εγενετο απ' αυτων*. Luk. XXIV. 31. Und wirklich trifft sich diese Redensart öfter in der griechischen Tragödie und anderswo, wenn es die Dichtung so mit sich bringt, daß Götter und Heroen sich plötzlich den Augen der Menschen entziehen. Aber dieselben Worte werden auch gebraucht, wenn irgend Jemand durch eine Reise, oder durch Nachstellungen und geheimen Mord seinen Mitbürgern schnell aus den Augen kömmt [1]). Wo uns aber der Wortsinn bei-

---

1) *Αυτος δ' ες τιν αφαντος ὁ βωκολος ῳχετο χωραν.* Theocrit. Idyll. IV. 5. *ειτε φθονηθεις ὑπο αντιτεχνων τινος, ειτε επιβουλευθεις ὑπ' εχθρων, ειτε ὁτι δη ποτε αλλο παθων (ὁ Νεβιος) αφανης αφνω γινεται.* Dionys. Halicarn. L. IV. c. ult. *φρουδοι*, Etymolog. magn. *παντελως αφανεις, ὁιον απεληλυθοτες, εκδημοι .... ὁιονει ὁ προπορευομενος και γενομενος*

stehet, den Hergang natürlich zu machen, wäre es eine Thorheit, uns ins Uebernatürliche hinein zu träumen; die Worte sagen nur: als sie ihn erkannt hatten, entfernte er sich aus ihren Augen.

Es fragt sich noch, in welcher Aeußerlichkeit der Erlöser sich der Magdalenerin im Garten gezeigt habe? Der Herr Verfasser behauptet, er sei ihr *εν ετερᾳ μορφῃ* erschienen, wie den Männern auf dem Wege nach Emmaus, Mark. XVI. 12, d. i. in übernatürlicher Bildung. Deßwegen habe die Magdalenerin ihn nicht erkannt, was nicht hätte geschehen können, wenn er in der Gestalt, in der er unter den Seinigen lebte, sich ihr dargestellt hätte. Herr Strauß fühlte zwar, daß eine unwillkommene Antwort seiner warte, und läugnete, was er nicht zugeben kann, ohne sich selbst zu verläugnen. „Eine Entstellung Jesu durch die Qualen der Kreuzigung, und ein allmähliges Heilen seiner Wunden anzunehmen, sind wir durch die evangelischen Nachrichten nicht berechtigt.“ S. 671. Aber Herr Doctor: möchte es seyn, was jedoch nicht ist, so sind wir durch die Vernunft dazu berechtigt! Hingegen haben Sie gut daran gethan S. 666, den Theologen kurz abzufertigen, welcher die Unkenntlichkeit Jesu durch die Vermuthung zu rechtfertigen hoffte, er möchte beim Gärtner die Kleider entlehnt haben, woher ihn die Magdalenerin anfangs für den Gärtner hielt. Ich darf mir bei dieser Gelegenheit wohl erlauben, auf einen Aufsatz aufmerksam zu machen, in welchem ich der Frage: ob wohl die Menschen nackt gekreuzigt wurden? eine sorgsame und ausführliche Erörterung gewidmet habe. In Aegypten und Syrien trugen Männer und Frauen *διαζωματα*, **feminalia, campestria, lumbaria** oder **subligacula**, Tücher, die sie um die Lenden umbanden, um die Unterkleider vor Verunreinigung zu bewahren. Ungefähr wie wir auf alten Denkmälern

---

αφανης, ηγουν ὁ μη φαινομενος, ὁ μακραν γενομενος .... και φρουδα, και αφανη και αφαντα.

die victimarios nackt nur mit Schürzen bedeckt sehen, die von den Lenden bis an die Knie reichten. Diesen letzten Schirm der Ehrbarkeit riß man dem Candidaten der Hinrichtung nicht ab. In so leichter Bedeckung verrichtete man die Geschäfte des Haushaltes und Feldbaues. In dieser Bedeckung war der Erlöser gekreuzigt, zu Grabe gebracht und wiedererstanden. So war er der Magdalenerin erschienen, und wurde in der ersten Bestürzung für den Gärtner gehalten [1]). Daraus erkläret sich zwar die Verwechslung mit dem Gärtner, diese setzet aber doch die Unkenntlichkeit Jesu voraus: hätte sie ihn wie in den Tagen des gesunden Lebens gesehen, so wäre die Möglichkeit solcher Illusion weggefallen.

„Das Johanneische *μη μου απτου*, fährt unser Gelehrter weiter fort, wenn es Abwehr einer schmerzlichen Berührung seyn sollte, stünde im Widerspruche mit Matthäus, nach welchem Jesus an demselben Auferstehungsmorgen durch die Frauen seine Füße umfassen ließ.“ S. 671. Sehr richtig! man hat nemlich irrig angenommen, als habe der Erlöser mit den Worten: berühre mich nicht, den Schmerz abwehren wollen, den er für seine wunden Füße besorgte; allein die Worte, mit denen er die Berührung verbot, vertragen sich nicht mit der voraussetzlichen Ursache, den Schmerz abzuhalten: ich bin noch nicht in den Kreis des verklärten Lebens, ich bin noch nicht zum Vater eingegangen; sage es meinen Brüdern: ich werde zu Gott, meinem und euerm Vater, aufsteigen, u. s. w. Dem gemäß untersagte er eine Ehrenbezeugung, die ihm während des irdischen Daseyns oder Wandelns in menschlichem Leibe nicht gebühre. Die Stelle des Matthäus XXVIII. 9 galt sonst den Philologen als parallel: Indeß sie aber (die Frauen nemlich) liefen, den

1) Beiträge zur Geschichte des Verfahrens bei der Todesstrafe der Kreuzigung. Zeitschrift für das Erzbisthum Freiburg. 7tes Heft. S. 161—175.

Jüngern Botschaft zu bringen, sieh! so begegnete ihnen Jesu sprechend: seyd gutes Muthes; sie aber traten hinzu, umfaßten seine Füße, und beteten ihn an. — Eine Sitte, die nicht jüdisch, aber den heidnischen Völkern umher gemeinüblich war [1]), durch welche die Frauen das Bekenntniß der göttlichen Natur dem erstandenen Messias ausgedrückt haben sollen. Ich nannte die Stelle parallel; sie ist aber mehr: was von den Frauen bei Matthäus ausgesagt wird, kömmt allein der Magdalenerin zu; man sehe meinen §. 95. Sie war die erste, welche den Herrn gesehen, nicht die Frauen insgesammt, Mark. XVI. 9; sie aber war seiner ansichtig geworden, nachdem die Jünger, die sie herbeigeholt, schon das Grab untersucht hatten, Joh. XX. 10. 11, und die andern Frauen inzwischen die Stadt wieder erreicht haben mußten.

Uebrigens hat die Auferstehungsgeschichte durchaus keinen Anstoß, sondern vielmehr einen sehr wohlgeordneten Verlauf, sowie die Wirren beigelegt sind, welche das Gerede der Frauen, dem man anfangs keine Aufmerksamkeit schenkte, veranlaßt hat.

Es stehet mir vielleicht von einer andern Seite der Vorwurf zu erwarten, daß ich in der Behandlung des Berichtes der Frauen, der Lehre von der Inspiration nicht schuldigermaßen Rechnung getragen habe. Wie man das nimmt: die Lehre von der Inspiration ist nicht so abgegrenzt, daß sie meine Ansicht ausschließe. Es ist hier zunächst die Rede von den vier Evangelien, wovon das zweite, was im ersten zu allgemein gehalten war, durch nähere Bestimmungen erläuterte, das dritte in gleichem Bestreben fortfuhr, und außer dem nicht selten werthvolle Ergänzungen herbeischaffte; das vierte der Geschichte ihre Vollendung und Totalität gab,

1) Plin. Hist. nat. L. XI. c. 103. Hominis genibus quaedam et religio inest observatione gentium. Haec supplices attingunt: ad haec manus tendunt: haec ut aras adorant.

ohne außer Acht zu lassen, was in besondern Fällen noch fester zu bestimmen war. In dieser fortgesetzten Bemühung der auf einander folgenden Schriftsteller auch den kleinsten Gliedern der Erzählung die genauesten Bestimmungen angedeihen zu lassen, und im Großen neues Material zum Ausbau des Ganzen herbei zu führen, damit die Geschichte des Lebens und der Lehre Jesu Zusammenhang und Wahrhaftigkeit erlange, darin erblicke ich das Einschreiten einer höhern Leitung, welche den Verfassern die Antriebe gab und das Auge des Geistes öffnete, ihre Aufgabe zu erkennen und zu vollbringen.

Wir sind mit den Gründen bekannt geworden, vermöge deren der Straußische §, überschrieben: Qualität des Leibes Jesu nach der Auferstehung, darthun wollte, die evangelischen Berichte theilen sich in zwei entgegengesetzte Ansichten vom Leibe Jesu; einige Erzählungen legen ihm einen natürlichen menschlichen Leib bei, wogegen andere einen übernatürlichen Leib bedingen. Der Hauptbeweiß für die letztere ist das Durchgehen durch die verschlossenen Thüren, den wir abgewendet haben; die andern haben wir geringhaltig gefunden.

Weiterhin giebt man uns Folgendes zu bedenken. „Wo soll Jesu in den langen Zwischenzeiten zwischen seinen Erscheinungen sich aufgehalten haben? in der Einsamkeit? im Freien? in der Wüste und auf Bergen? Das war kein Aufenthalt für einen Kranken, und es bleibt nichts übrig, als er müßte bei geheimen Verbündeten, von welchen selbst seine Jünger nichts wußten, verborgen gewesen seyn." S. 672. Wo die Geschichte schweigt, giebt man den Vermuthungen Raum; aber Vermuthungen sind keine Geschichte: statt in der Wüste, auf Bergen, könnte ich auch sagen: bei seiner Mutter. Die letzten Tage seines Hieniedenseyns weihte er den zarten Gefühlen der Kindespflicht. Es klingt weniger roh, als bei geheimen Verbündeten, und ist würdig eines edeln Gemüthes. Er war ihr nicht erschienen nach seiner Erstehung, wie der Magdalenerin, dem Peter, dem Jakob;

dafür entschädigte er sie durch ein längeres Zusammenleben vor seinem Hingang zum Vater.

„Vor der Himmelfahrt spätestens müßte, wird weiter bemerkt, wenn bis dahin Jesus einen natürlichen menschlichen Leib beibehalten hatte, eine Veränderung mit demselben vorgegangen seyn, welche ihn zum Aufenthalt in den himmlischen Regionen befähigte; es müßte die Schlacke der groben Leiblichkeit niederfallen, und nur etwa der feinste Extract derselben miteмporgestiegen seyn. Davon aber, daß von dem zum Himmel sich erhebenden Jesus irgend ein materieller Ueberrest zurückgeblieben, melden die Evangelisten nichts, und da es die zuschauenden Jünger doch bemerkt haben müßten, so bleibt für diese Ansicht am Ende nichts, als die Auskunft jenes Theologen in der Tübinger Schule, das Residuum von Jesu Leiblichkeit sey jene Wolke gewesen, die ihn bei der Himmelfahrt umhüllte, in welche sich, was materiell an ihm war, aufgelößt habe und gleichsam verpufft sey. S. 673. Ein sonderbares Volk um die Menschen, und vornehmlich um zwei Facultäten, die der Weltweisen und Theologen, die wissen wollen, was man nicht wissen kann, und lieber das Verkehrteste sagen, als das Sokratische: ich weiß es nicht. Die Auffahrt ist ein historisch Gegebenes: wer Macht genug hatte, sie zu vollziehen, hatte auch die Macht, über den Leib zu verfügen, ohne ihm im Angesichte der Apostel der Erde zurückzustellen.

(Der Schluß wird folgen.)

4.

Erklärung.

Die Art und Weise, wie in neuerer Zeit in einigen öffentlichen Blättern über unsern hochverehrten Herrn Collegen von Hirscher geurtheilt worden ist, konnte den Mitgliedern der hiesigen theologischen Facultät nur sehr schmerzlich fallen. Die Differenzen, durch die man sich im Unterschiede von ihm wußte oder zu wissen glaubte, konnten keine Berechtigung geben, einen Mann so zu behandeln, der, wie Wenige, durch sein geschriebenes und gesprochenes Wort eine segensreiche Wirksamkeit über das gesammte teutsche Vaterland seit lange her verbreitet hat, und noch verbreiten wird, wenn alle Anklagen gegen ihn längst verstummt sein werden. Der gegenwärtige Decan Herr Prof. Schleyer unternahm es, die erhobenen Einwürfe umständlich zu beleuchten.

Freiburg, den 20. April 1843.

Die Redaction der theol. Zeitschrift.

Hirscher und seine Ankläger.

Gegen den Herrn Domcapitular und Professor von Hirscher sind in neuester Zeit schwere Anklagen erhoben und in öffentlichen Blättern verbreitet worden; Anklagen, welche, wenn sie wahr wären, auf dessen Charakter ein nachtheiliges Licht werfen würden, und die ihm bisher gezollte hohe Achtung sehr beeinträchtigen müßten. Die Professoren der theologischen Fakultät zu Freiburg gehen zwar fortwährend noch von der Ansicht aus, die Spalten ihrer Zeitschrift nur jenen literarischen Erzeugnissen öffnen zu sollen, welche sich auf dem Gebiete der Wissenschaft bewegen, und ein wissenschaftliches Gepräge an sich tragen; allein es giebt Zustände und Ver-

hältnisse, welche auf die Gestaltung und Entwicklung der Wissenschaft den bedeutendsten Einfluß äußern, und welche deßhalb, auch im rein wissenschaftlichen Interesse, einer Besprechung werth sind oder dieselbe nothwendig machen. Wird ein Mann, welcher als Repräsentant eines Prinzips oder einer bestimmten Richtung gelten kann, von den Vertretern des gegentheiligen Prinzips und der entgegengesetzten Richtung angegriffen, so hört der Angriff auf, im gewöhnlichen Sinne des Wortes ein persönlicher zu seyn; vielmehr wird die Sache, um die es sich handelt, eine gemeinsame für alle Jene, welche mit dem betreffenden Manne im Prinzip übereinstimmen, und mit ihm die gleiche Richtung befolgen. Die Anklagen gegen Hirscher haben ihren Ursprung in Tendenzen, deren Verwirklichung nicht nur für die Gestaltung des kirchlichen Lebens höchst bedeutsam wäre, sondern auch vorzugsweise auf die Wissenschaft der katholischen Theologie mächtig influiren müßte. Ist dem also, dann liegt es auch in der Aufgabe einer Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, die fraglichen Anklagen im Interesse der Wissenschaft zu beleuchten und zu würdigen.

Den Professoren der hiesigen theologischen Fakultät war diese Beleuchtung und Würdigung noch durch einen speciellen Grund geboten, dessen Gewicht jeder Unbefangene anerkennen wird. Sie dürfen es mit Stolz aussprechen, daß sie eine einige Fakultät sind, weil sie alle rechtgläubige Katholiken und treue Anhänger ihrer heiligen Kirche zu seyn glauben, und auch sonst, unbeschadet der freien Entwicklung der Individualität und Subjectivität jedes einzelnen, in ihren theologischen Ansichten harmoniren. Wenn deßhalb einer von ihnen in seiner theologischen Wirksamkeit einen Angriff erfährt, fühlen sich die übrigen dabei nicht unbetheiligt; sie müssen vielmehr den Angriff auch auf sich beziehen, und so erfordert es ihre eigene Ehre, den Angegriffenen zu vertheidigen. Im vorliegenden Falle hat die Anklage den Herrn v. Hirscher getroffen, einen Mann, welchem Alle, die ihn

näher kennen, die innigste Hochachtung, Verehrung und Liebe zollen. Die Professoren der hiesigen theologischen Fakultät wären nicht werth, ihn zum Collegen zu haben, sie wären überhaupt nicht werth, ein Collegium zu bilden, wenn sie über die gegen Hirscher ausgesprochenen Verleumdungen mit Gleichgiltigkeit hätten hinwegsehen wollen. Ihr Stillschweigen wäre auch einer Mißdeutung fähig gewesen, und so glaubten sie dem Publicum, wenigstens den zahlreichen Verehrern Hirschers Rechenschaft schuldig zu seyn, ob sie etwas gethan haben, um ihrem Collegen Satisfaction zu verschaffen; auch schien es nicht überflüssig, den Gegnern desselben zu erkennen zu geben, daß über die Grundlosigkeit der erhobenen Anklagen und deren entschiedene Mißbilligung nur Eine Stimme unter ihnen herrscht. Das Letztere bestätigt zum Ueberfluß noch die vorangedruckte Erklärung der Redaktion, wenn gleich meine dießfällige Versicherung, als derzeitigen Decans der theologischen Fakultät, genügt hätte. Ohne weitere Vorbemerkung wende ich mich zur Sache.

I. Geschichtliches.

Die gegen den Herrn Domcapitular und Professor v. Hirscher erhobenen Anklagen gingen von der Schweiz und zwar von dem Kanton Luzern aus. Die zu Luzern bei den Gebrüdern Räber erscheinende „Schweizerische Kirchenzeitung", enthielt nämlich in Nr. 25 vom 18. Brachmonat v. J. einen Artikel über die Wahl eines Erzbischofs in Freiburg, und S. 397 heißt es: „Die Wahl wird ziemlich wahrscheinlich auf Herrn Weihbischof v. Vicari fallen; Herr Hirscher, den die Regierung am liebsten hätte, ist so unbeliebt, daß er wahrscheinlich nur Eine Stimme erhalten wird. Er tritt immer mehr auf die Seite der Kirchenstürmer. Von seinem Katechismus ist schon der sechste Bogen unter der Presse" u. s. w. Den milden, sanften und friedfertigen Hirscher einen Kirchenstürmer nennen zu hören, grenzt ans Unbegreifliche, und hierauf bezieht sich wahrscheinlich der Eingang zu

dem Artikel, welcher in Nr. 35 der „Schweizerischen Kirchenzeitung“ vom 27. August 1842 erschien, in dem Inhalts-Verzeichniß die Aufschrift „Hirschers Charakter“ führt, und wörtlich also lautet:

„Luzern. Ein auf Professor Hirscher in diesem Blatte angewendeter Ausdruck setzte manchen Leser in Erstaunen, einen Correspondenten des „Eidgenossen“ aber in Wuth. Ein Mann, der sich lange in Baden aufgehalten, und in allweg in Stand gesetzt war, sich zu unterrichten, erklärt sich über Hirscher dahin: Hirscher ist ein Feind Roms und alles dessen, was von Rom kommt; der Liebling des gegenwärtigen badischen Ministeriums; ein Feind des Breviers und Cölibats; in einer öffentlichen Vorlesung sprach er sich über letzteres so aus, daß ihn Prof. Staudenmaier (sein Schüler) darauf aufmerksam machte, weshalb ihm der heirathslustige badische Klerus zugethan ist, nur sein Zaudern ungern sieht und ihm dies im B. K. und Schulblatt schon oft zu verstehen gab; als die Seminaristen Dispens vom Brevier nachsuchten, bemitleidete Hirscher ihre Skrupulosität; letztes Jahr kopulirte er ein Ehepaar im Dom nach einem eigenen Heft, obschon das neue Ritual über jede Abweichung Suspens verhängt; Hirscher ist ein Gegner der kirchlichen Observanz in den gemischten Ehen, hält die kirchliche Praxis in einem Lande, dessen Regent (!) Protestant ist, für hart, weil dieser dadurch als Abtrünniger und Häretiker dargestellt würde; daß Prof. Mack und die Schule in Tübingen sich hierüber kirchlich ausgesprochen, mißbilligt Hirscher als übertrieben und ungeeignet, weil die Wissenschaft dadurch verliere, die Fakultät von der Regierung schlechter bezahlt werde; die fanatischen Mitglieder des s. g. Schaffhauservereins, als der berüchtigte Decan Wocheler, Pfr. Haid, Kotz und Kuenzer in Konstanz sind Hirschers Freunde; über die Ultramontanen dagegen soll er sich in einer Weise geäußert haben, die uns fast unglaublich ist; eine deutschthümelnde Nationalkirche ist Hirschers fixe Idee; daß Rotteck und Wessenberg nicht mehr

gehen wird, dafür ist er eifrigst besorgt; die Leipz. Allg. Ztg. (Nr. 148. J. 1840) frohlockte, als Hirscher ins Domkapitel kam: nun sei doch eine mehr evangelische Tendenz ins Ordinariat gekommen; zwei sehr geachtete theologische Professoren auf süd-deutschen Universitäten erklärten Hirscher für einen „hochmüthigen Komödianten." So viel für einmal, noch Schlagenderes haben wir uns aufbehalten. Den Katechismus eines solchen Mannes, der den Zeitpunkt für die Ausführung seiner Plane wahrscheinlich abzuwarten gedenkt, möchten wir nicht empfehlen, und wäre er noch so gut geschrieben."

Die Redaktion der „Sion" nahm den voranstehenden Artikel, mit Weglassung des ersten Satzes, in die Numer 111 vom 16. Sept. 1842 auf, und begleitete ihn mit folgendem Zusatze:

„Eine solche Anklage, öffentlich gegen einen Domherrn, einen Professor der Theologie gerichtet, der allerdings in früheren Zeiten nicht zu den orthodoxen Katholiken gehörte, gegen einen Mann, der so viele Verehrer zählt, ist zu wichtig, als daß nicht gefragt werden sollte: Ist sie gegründet? — Wehe, wenn sie es wäre. Herr Professor Hirscher hat sich durch einige Schriften, durch antikirchliche Aeußerungen, vielleicht durch verdächtige Verbindungen in ein schiefes Licht gestellt. Möge derselbe durch eine offene Erklärung seine wahren Freunde und seine Feinde überzeugen, daß er, seinem Priestereid getreu, ein aufrichtiger Anhänger der römischen Kirche sey, und besonders den Vorwurf, daß er ein Feind Roms sey, nicht auf sich ruhen lassen. Denn wenn er das wäre, was Gott verhüten wolle, so müßten wir ihn sehr beklagen. —"

Der Inhalt des angeführten Artikels erregte in der Schweiz großes Aufsehen, rief aber auch unter den katholischen Geistlichen, die meinen hochverehrten Herrn Collegen entweder als Schüler oder aus seinen Schriften kennen, die gerechteste Entrüstung hervor. Dem Redakteur wurden so

eindringliche und überzeugende Vorstellungen gemacht, daß er sich bewogen fand, einzulenken, und in Nr. 38 seines Blattes vom 17. Sept. 1842 folgende Erklärung abzugeben:

„Um nicht Oel ins Feuer zu tragen, erklärt die Redaktion der Schw. Kirch.-Ztg. gegenüber Nr. 73 des „Eidgenossen“ einfach, daß sie ihr Bild von Hirscher nicht aus eigener Anschauung oder Erfahrung gewonnen, sondern aus vielfachen Angaben eines Correspondenten, dessen Wahrhaftigkeit zu bezweifeln sie keinen Grund kennt; sie wünscht von Herzen, dieses Bild möge ein irriges seyn, und würde, wenn sie sich hievon überzeugen könnte, es sich zur angenehmen Pflicht machen, solches auch öffentlich anzuerkennen, theils aus Pflichtgefühl, theils weil man der vorzüglichen Männer nie zu viel hat. Wir wollen also erwarten. So eben ist zu Schaffhausen eine kleine, unzweifelhaft in Tübingen verfaßte Schrift erschienen (Memorandum über die widerrechtliche Entfernung der vier Repetenten in Tübingen), welche wir allen empfehlen, die wissen wollen, wie man es in Württemberg treibt. Es sei uns erlaubt, daraus folgende den „Kirchenvater“ beschlagende Aeußerung eines gewissen als höchst elend geschilderten Prof. Gering in Tübingen wörtlich herzuschreiben: „„Die Opferidee in der heil. Messe habe er (Gering) in öffentlicher Disputation fallen lassen, und sich dafür auf Hirschers Büchlein berufen, welches er für ein gutes halte, wenn auch andere Leute (z. B. seine Opponenten Kuhn, Drey ꝛc.) es nicht dafür halten, und wenn es auch im Inder stehe, denn der gelte für Deutschland nicht.““

Gleich in die folgende Numer 39 vom 24. Sept. 1842 ließ der Redakteur Nachstehendes einrücken:

„Die Redaktion der schweizerischen Kirchenzeitung nimmt mit aller Bereitwilligkeit die ihr zugesendeten Bemerkungen auf, in welchen sie aufmerksam gemacht wird auf die üblen Folgen, welche einige Notizen ihres Blattes nach sich gezogen haben.

„„Die schweizerische Kirchenzeitung, veranlaßt durch Ein-

sendungen eines Correspondenten, lieferte mehrere Artikel, in denen der Ruf und das Ansehen, die Ehre und die kirchliche Stellung, ja die ganze Persönlichkeit des hochwürdigen Herrn Domherrn J. B. Hirscher, Dr. und Professor der theologischen Fakultät in Freiburg, unverkennbar mißkannt und verletzt ist. Wären in denselben etwa die Schriften und die darin niedergelegten Grundsätze Hirschers besprochen, beurtheilt, und wenn sie irrig seyn sollten, durch Gründe berichtigt; so hätte jedermann der richtenden Wahrheit huldigen und sich unterziehen müssen. Allein in jenen Inseraten gab sich das Bestreben kund, schonungslos einen Mann, der sein ganzes Leben der religiösen Wissenschaft weihet, und mit ihm alle, die ihn verehren, tief zu verwunden. Wenn schon jene, welche Herrn Hirscher blos aus seinen Schriften kennen, durch die verhöhnende Sprache, welche die obgenannten Artikel führen, schmerzlich berührt wurden, wie viel mehr mußten sich seine Schüler gekränkt fühlen, die diesen hochgefeierten Mann selbst gesehen, die seine ehrwürdige Persönlichkeit durch nähern Umgang kennen gelernt haben, und die nie anders, als mit der größten Ehrerbietung an ihn zu denken und von ihm zu sprechen gewohnt waren und sind? Sie mußten wohl fragen, ob der Verfasser derselben je einen Lehrer hochgeachtet habe und ob ihm das von Gott geheiligte und daher unverletzliche Band der Ehrerbietigkeit und Liebe, das zwischen Lehrer und Schüler bestehen soll, bekannt sei? Die Schüler Hirschers kennen dieses Band, und deswegen konnten sie eine öffentliche, dazu noch selbst durch das Organ eines kathol. Kirchenblattes geschehene Mißhandlung ihres verehrten Lehrers nicht vereinbarlich finden mit der kindlichen Pietät, von der ihre Gemüther durchdrungen sind. Sodann mußten namentlich die zahlreichen Schüler Hirschers, die in verschiedenen öffentlichen Wirkungskreisen stehen, höchstens es bedauern, daß durch solchen Gebrauch der öffentlichen Presse ein unheilbringender Saame des Unfriedens und der Mißhelligkeit unter

diejenigen ausgestreut wurde, die durch den Geist der Eintracht und Liebe miteinander verbrüdert seyn sollten. Sie erwarten von einem Blatte, das die erhabene Aufgabe hat, die Religion Jesu im wahren katholischen kirchlichen Sinne zu verbreiten, und Einigkeit und Liebe mehr und mehr im Geiste des Stifters zu begründen, es werde bereitwillig diesen versöhnenden Worten seine Spalten öffnen, und künftighin nichts veröffentlichen, was seiner Aufgabe selbst entgegenarbeitet, dagegen aber auf inniges, liebevolles christamwürdiges Leben der Priester und Lehrer der Kirche nicht minder, als auf Befestigung des Gesammtgebäudes unserer hl. katholischen Kirche hinwirken.""

Zur Kenntniß all des Obigen gekommen, erklärt die Redaktion der schweizerischen Kirchenzeitung, es habe niemals in ihrem Sinn gelegen, durch Aufnahme der den Herrn Hirscher betreffenden Artikel obige Bekümmernisse und Kränkungen zu veranlassen. Darum will auch die Redaktion durch Aufnahme obigen Artikels jenem Pflichtgefühle Genüge leisten, von dem sie schon in letzter Numer andeutend gesprochen, und die Redaktion wird sich angelegen seyn lassen, von nun an alles von sich fern zu halten, was zu ähnlichen Mißhelligkeiten aus ähnlichen Gründen veranlassen könnte, und erklärt schließlich aus Achtung gegen das Pietätsgefühl der Schüler Hirschers: dem verehrungswürdigen Hirscher sei hiemit jene ehrerbietige Hochachtung erwiesen, und wiedergegeben, die jedermann einem frommen und gelehrten Priester, die besonders ein Priester selber einem hochgestellten Theologen und Mitarbeiter im Reiche Gottes schuldig ist."

Auf diesen ganz eigenthümlichen Widerruf erschien in Nr. 119 der Sion ein weiterer Artikel, welcher merkwürdiger Weise aus Freiburg datirt ist, und nach Mittheilung des Widerrufes selbst also fortfährt: „Diese Erklärung lautet nun allerdings sehr versöhnlich, aber damit ist die von der

„Schw. Kzt.“ gegen Hirscher erhobene Anklage nicht entkräftet. Wenn Hirscher ein Gegner Roms ist, wie behauptet worden; wenn er noch immer den Cölibat bekämpft, wie es notorisch ist; wenn er noch immer sein gänzlich unkatholisches Buch: **Missae genuinam notionem eruere studuit etc.** verkaufen läßt, statt zu retractiren; wenn er selbst in der vierten Auflage seiner Katechetik von der gegenwärtigen Form der Messe als einer bloß provisorischen spricht, und die Opferidee ganz in den Hintergrund drängt, wenn er ein Freund der heillosesten badischen Liberalen ist: — was soll dann eine rein willkührliche Erklärung, wie die obige, helfen?! Hirscher selbst muß sich einmal offen aussprechen, nachdem er einen ungünstigen Schein von sich gegeben. Ob er ein frommer Priester ist, weiß ohnehin nur Gott, ob er aber gut römisch-katholisch ist, wie er beschworen, das kann und soll er selbst erklären.“

Die schweizerische Kirchenzeitung ist in Deutschland wenig bekannt, und wird namentlich in Freiburg fast gar nicht gelesen. Ihr Artikel in Nr. 35 und der Widerruf in Nr. 39 kamen daher erst durch die Sion zu meiner Kenntniß, und zwar, da dieses Blatt heftweise durch den Buchhandel versendet wird, sehr späte, denn seit ihrer ursprünglichen Erscheinung waren schon einige Monate verflossen. Als meine Herren Collegen und ich den Artikel aus Nr. 35 lasen, drang sich uns zuerst ein unbegrenztes Erstaunen auf, welches aber bald dem heftigsten Unwillen und der gerechtesten Entrüstung Platz machte. Ein solcher Artikel war so wenig zu erwarten gewesen, daß sogar die Vermuthung auftauchte, er dürfte eine Satyre auf Hirschers Gesinnung und dessen Wirksamkeit im Ordinariate seyn, eine Vermuthung, die man jedoch sogleich aufgeben mußte, wenn man bedachte, wie wunderlich das Blatt gewählt wäre, welches der Satyre zur Verbreitung dienen sollte. Der Artikel ist ernsthaft gemeint, aber er enthält ein solches Gewebe von Lügen und Verleumdungen, daß der Gedanke an ihre Veröffentlichung in einem katholischen Blatte und durch einen katholischen Priester mit Schmerz erfüllt. — Hirscher ist nicht

gewöhnt, sich gegen persönliche Angriffe und Beleidigungen zu vertheidigen, namentlich dann nicht, wenn sie anonym erscheinen; im vorliegenden Fall glaubte deßwegen der Decan der theologischen Fakultät seine Vertheidigung übernehmen zu müssen, weil die Fakultät in ihrem Mitgliede sich selbst für verletzt und beleidigt hielt, und weil es ihr nicht gleichgiltig seyn konnte, daß das auswärtige und nicht gehörig unterrichtete Publicum, durch völlig unwahre Behauptungen irre geführt, von Hirscher eine Ansicht fasse, welche gegen diesen hochverdienten Mann als schwarzer Undank erscheinen würde, und welche auch geeignet wäre, auf die Fakultät selbst ein schiefes Licht zu werfen. Es erschien deßhalb rathsam und nothwendig, eine Widerlegung des Artikels der schweiz. Kztg. in die Allgemeine Zeitung einrücken zu lassen, und ich hatte die erforderliche Erklärung schon verfaßt, auch den Tag zu ihrer Berathung in einer Fakultätssitzung schon festgesetzt, als ich erfuhr, daß Hirscher dieß Mal von seinem Grundsatze abgehen, und sich gegen die neuesten Angriffe, obgleich sie anonym seien, selbst vertheidigen wolle. Ich ließ nun mein eigenes Publicandum auf sich beruhen, Hirschers Erklärung aber erschien in der Beilage Nr. 154 der Sion unterm 25. December 1842. Ich finde mich veranlaßt, sie hier nochmals abdrucken zu lassen, und werde die Noten, mit welchen die Redaction sie zu veröffentlichen beliebte, weiter unten besprechen. Sie lautet folgender Maaßen:

Erklärung

des Professors Dr. von Hirscher zu Freiburg,

veranlaßt durch einen gegen ihn gerichteten Artikel in Nr. 35 der „Schweizerischen Kirchenzeitung,“ abgedruckt in Nr. 111 der „Sion,“ und vermehrt durch einen Zusatzartikel in Nr. 119 des letztgenannten Blattes.

Ich habe schon vielfach in dem Collegium, dessen Mitglied ich zu seyn die Ehre habe, und eben so auch an-

derswo dieß und jenes geäußert, was mich, wenn es mir später zufällig wieder zu Ohren kam, durch die Entstellung, ja völlige Verkehrung in Erstaunen setzte, welche es indeß erfahren. Eben dieses ist auch der Fall bei dem größten Theil der in obengenannten Artikeln wider mich erhobenen Anklagen. Ich erstaune, da ich bei einigen derselben gar die Veranlassung nicht errathe, bei andern frage, wie es möglich gewesen, der (muthmaßlich) zu Grund liegenden Thatsache oder Aeußerung solche Verunstaltung oder Deutung zu geben?

Gleich den ersten Vorwurf, auf welchen zudem ganz besonderes Gewicht gelegt wird, weiß ich mir nicht zu erklären. „Hirscher ist, wird gesagt, ein Feind Roms und alles dessen, was von Rom kommt.“ — Wie ich gegen den hl. Stuhl gesinnt bin, ist in meinen Schriften deutlich ausgesprochen. Man lese meine Moral III. Bd. §. 668, meine Geschichte Jesu S. 150 und S. 349. 2. Ausg., die Freiburger theolog. Zeitschrift V. Bd. 1. Heft S. 8 und 9, meinen Katechismus S. 165 und 166. Ich habe nie (Gott ist deß' Zeuge) etwas geschrieben, oder auf meinem Lehrstuhle gelehrt, was meiner Ueberzeugung entgegen gewesen wäre. Liegt also mein Bekenntniß und mein Glaube bezüglich auf Rom und den apostolischen Primat zum Theil seit Jahren vor den Augen der Welt da, so muß ich es wohl unerklärlich finden, wie, dem entgegen — Gott weiß, auf welches Gerede hin, vor eben dieser Welt behauptet werden möge, ich sei ein Gegner Roms und alles dessen, was von Rom komme. Ich erlaube mir im Gegentheil darauf aufmerksam zu machen, daß das, was ich über den apostolischen Stuhl in meiner Moral niedergelegt habe, in einer Zeit niedergeschrieben ist, wo gewisse Zeiteinflüsse noch keine Macht übten; und daß ich diesen Gegenstand überhaupt, wenn ich die mir zugeschriebene unfreundliche Gesinnung gegen Rom hatte, eben so gut ganz weglassen konnte, als ihn andere, hinsichtlich ihrer Kirchlichkeit nie beanstandete Morallehrer weggelassen haben.

Mit der ersteren hängt eine andere Anklage eng zusammen. Es wird gesagt: „eine deutschthümelnde Nationalkirche ist Hirschers fixe Idee." Auch von dieser Anklage weiß ich den Grund nicht anzugeben, derselbe müßte denn in einer Phrase liegen, von welcher man annimmt, daß ich sie einem Dritten in den Mund gelegt habe, und worin der Wunsch ausgedrückt ist, daß die Anliegen und Beschwerden der deutsch-katholischen Kirche auf einer deutschen National-Synode Berathung und Erledigung finden möchten. Allein die deutsche National-Synode, und die mit dieser zusammenhängende deutsche Nationalkirche darf wahrlich Niemanden erschrecken; und ich bin ein im Alter viel zu weit vorgeschrittener, und ein viel zu praktischer Mann, als daß eine Chimäre (ich will nicht sagen: meine fixe Idee) auch nur eine Stunde den Gegenstand meines Nachdenkens ausmachen könnte, oder je ausgemacht hätte. Was ich aber von einer deutschen Nationalkirche im Sinne Einiger, die solche zur Sprache gebracht haben, denke, steht gedruckt zu lesen in der Freiburger theolog. Zeitschrift V. Bd. 1. Heft S. 17. Da heißt es wörtlich: „Dem Katholiken erscheint der Gedanke an eine Ablösung von dem kirchlichen Einheitspunkt, und an eine Zerspaltung in Nationalkirchen als ein Abfall von dem Wesen des Katholicismus, welches Einheit und Allgemeinheit ist. Noch mehr: jener Gedanke erscheint als Rückfall von dem Universalismus des Christenthums zum Particularismus der vorchristlichen Zeit."

„Hirscher, wird ferner gesagt, ist ein Feind des Cölibates," und nach dem Zusatzartikel (Sion Nr. 119 d. J.) „ist es notorisch, daß er denselben fortwährend bekämpft." — Wie ich über den Cölibat denke, ist zu lesen in dem Archiv für die Geistlichkeit der oberrheinischen Kirchenprovinz III. Bd. 2. Heft S. 276. Und wie ich denselben fortwährend bekämpfe, mag ersehen werden aus jedem Collegienheft meiner Zuhörer. Die Hauptpunkte meines Vor-

trages über diesen Gegenstand sind folgende: Das Cölibatgesetz besteht, und von Allen, die zur Zeit geboren sind, wird Keiner eine Abänderung desselben erleben. Das wird gesagt gegen irreleitende Erwartungen, welche da und dort erweckt worden. — Steht das Gesetz unabänderlich fest, so kann (sage ich weiter) Keiner den geistlichen Stand antreten, er fühle denn mit Gottes Beistand die Kraft, den Muth und den aufrichtigsten Willen in sich, dem Gesetze nach Buchstaben und Geist nachzukommen. — Was kann aber nun hierzu ermuthigen und stärken? Ich sage: die innere hohe Würde, welche in der Virginität liegt an sich; der tiefgreifende Zusammenhang aller großartigen aufopfernden Pastoration mit der Virginität; und die feurige Liebe zu Jesus Christus, für welchen man Vater, Mutter, Weib und Kinder verläßt und zu verlassen Kraft und Freudigkeit fühlt. — Doch, das Leben ist lang, der Mensch ist schwach, und der Gefahren sind viele? Wie nun? Ich zeige, daß, wenn man dieses und dieses (was ich namentlich angebe) gewissenhaft übe, und meide, der Kampf gar nicht so schwer falle, sittliche Mannhaftigkeit erringe, und in großer Tugend und Friedigung ende. Aber freilich, füge ich bei, sey es (psychologisch) unerschwingbar, den Cölibat zu halten, wenn man von der hl. Liebe, von der Begeisterung für seinen Beruf, vom Gebet, vom Anflehen der göttlichen Gnade, von ernsten Berufsstudien u. s. w. ablasse, und sich der Verweltlichung, dem Müßiggang, der Genußsucht ꝛc. überantworte, unvorsichtigen Umgang anknüpfe u. s. w. Wenn nun aber dieß das Wesentliche meiner Lehre ist, woher die Anklage? — Ich weiß darüber nur so viel, daß ein geistlicher Sträfling, welcher meine Collegien besuchte, es angemessen gefunden haben soll, einem Herrn zu berichten, es sey von mir behauptet worden, die Beobachtung des Cölibats sey unmöglich. So hatte ich auch in der That gesagt; nur hatte ich beigesetzt: wenn man lebe, wie so Viele leben — ohne Begeisterung für den Herrn, ohne Gebet, ohne ernste Beschäftigung,

ohne Zucht der Sittlichkeit rc. Der gute Mann nun hatte den Vordersatz berichtet, aber den Nachsatz weggelassen. Und in dieser Verstümmelung wurde die Sache geschäftig herumgeboten, und wie es scheint, sogar geglaubt. Diejenigen aber, welche für Pflicht halten, schlimmem Gerede auf den Grund zu kommen, müssen sich bald von der Unwahrheit desselben überzeugt haben, wenigstens (wenn gleich in dem Schweizer-Artikel anders gesagt wird) hat mir nie Einer meiner Collegen über diesen Gegenstand etwas bemerklich gemacht.

Weiter wird gesagt: „Hirscher ist ein Feind des Breviers. Als die Seminaristen Dispens vom Brevier nachsuchten, bemitleidete sie Hirscher." — Die Sache ist: daß die Seminaristen nie um gedachte Dispens nachsuchten, ich sie also auch nicht bemitleiden konnte. Wenn der Vorstand des Seminars mir einmal privat über ein dahin gehörendes Vorkommniß Mittheilung machte, und ich ein Bedauern ausdrückte, so bezog sich dieses auf den vorliegenden, das Breviergebet an sich gar nicht berührenden Fall. Ich bin im Uebrigen so weit entfernt, daß ich Geistliche, welche das Brevier beten, bemitleiden sollte, daß ich im Gegentheil den Unterschied zwischen einem Geistlichen, welcher am Abend sein Brevier betet, und einem andern, welcher zu dieser Zeit in Gesellschaften sitzt, gewiß nicht zu gering anschlage, und sehr wohl weiß, wie viel dieses festgesetzte tägliche Gebet zur Erhaltung einer geistlichen Gemüthsverfassung bei den Geistlichen beiträgt. Ja, so wenig habe ich Lust, jene Geistliche, welche das Brevier gewissenhaft beten, zu bemitleiden, daß ich es z. B. bei einem heil. Vincenz von Paul unter den großen Zügen seines Lebens keineswegs zu den geringsten zähle, daß er bei der ungeheuern Masse von Geschäften, welche auf ihm lag, Zeit zum täglichen Breviergebet fand, und dieses Gebet pflichttreu verrichtete.

„Hirscher, heißt es weiter, ist ein Gegner der kirchlichen Observanz in gemischten Ehen." — Wie ich über die gemischten Ehen denke, steht zu lesen in

meiner Moral III. Bd. §. 625. Und zwar habe ich diese meine Ansicht zu einer Zeit ausgesprochen, wo die gemischten Ehen der Gegenstand der öffentlichen Aufmerksamkeit noch nicht geworden waren. Bezüglich auf die Frage wegen kirchlicher Einsegnung dieser Ehen, versteht es sich von selbst, daß ich in Folge meiner Grundansicht von diesen Ehen auf Seite derjenigen, welche einer indifferentistischen Praxis das Wort reden, nie seyn konnte. Wohl aber hätte ich, wenn ich je mein Urtheil abzugeben in dem Fall gewesen wäre, meinen Antrag (und zwar keineswegs bloß, oder auch nur zunächst aus politischen Gründen) dahin gestellt, daß die Kirche ein eigenes Formular entwerfe, in welchem sie den verschiedenen hier zu erwägenden Rücksichten, insbesondere ihrem Selbstgefühl Rechnuug trage. Wäre der Antrag ein verwerflicher gewesen, so hätte er wenigstens auf Entschuldigung gerechnet, mit Rücksicht auf den Wunsch nach Versöhnung, aus dem er entsprungen.

Weiter heißt es: „daß Rotteck und Wessenberg nicht wehe gethan wird, dafür ist er (Hirscher) eifrigst besorgt." — Den Herrn v. Wessenberg betreffend verhält sich die Sache folgendermaßen: Ich drückte einem meiner HH. Collegen den Wunsch aus, daß unsere theologische Zeitschrift an dem Kampfe wider das Geschichtswerk des Herrn v. Wessenberg nicht Theil nehmen möchte. Ich fügte den Grund meines Wunsches bei. Herr v. Wessenberg, sagte ich, war in meinen Studienjahren mein Wohlthäter, und mein Name steht unter denen der Herausgeber. Auch sagte ich: Herr v. Wessenberg war langjähriger Vorstand des Diöcesantheils, in welchem wir wohnen. — Wie mit Herrn v. Wessenberg auch Herr v. Rotteck beigezogen werde, davon kann ich einen Grund nicht nur nicht angeben, sondern auch nicht ahnen.

„Die fanatischen Mitglieder des Schaffhauser Vereins, heißt es weiter, sind Hirschers Freunde," „und er (Hirscher) ist ein Freund der heillosesten

badischen Liberalen.“ — Hiermit soll natürlich alles Schlimme, was den badischen Liberalen zur Last gelegt wird, auch auf mich fallen. Ich antworte, indem ich in dieser Anklage vor Allem Sachliches und Persönliches unterscheide. Was das Sachliche betrifft, so bitte ich den im Archiv für die oberrheinische Kirchenprovinz III. Bd. 2. Heft S. 270 fg. befindlichen Aufsatz zu lesen. Darin ist genau ersichtlich, in welchem Verhältnisse ich zu allen negirenden Liberalen, ob dieselben in oder außer Baden seyen, stehe, und wie wenig ich Grundsätze und Richtung derselben theile. Ferner bitte ich die Acte des erzbischöfl. Ordinariates nachzusehen oder nachsehen zu lassen. Darin wird man finden, welches mein Verhältniß zum sogenannten Schaffhauser Verein sey. Ich war über einige Kundgebungen dieses Vereines Berichterstatter, fand dieselben verwerflich, und erklärte mich in einem ausführlich motivirten Antrag gegen dieselben, und hienach gegen den Verein. — Was aber das Persönliche betrifft, so traue ich es dem Publikum billig zu, dasselbe werde nicht verlangen, daß ich mich vor ihm über die Bekanntschaften und Freundschaften, welche ich in der Welt haben mag, verantworte. So viel aber kann ich wohl sagen, daß mich sehr viele Erfahrungen meines Leben gelehrt haben, wie es selten einen Menschen gebe, der für Recht und Wahrheit unempfänglich wäre, und uns nicht einen oder mehrere Punkte darböte, von denen aus eine Anknüpfung, und bis auf einen gewissen Grad eine Verständigung möglich ist. Verständigung und Annäherung zu suchen, lag mir daher stets nahe. Jede Verständigung, ob sie auch nur bis zu einem gewissen Grade gehe, ist denn doch immer Verständigung, und wenn sie zugleich berichtigend und herzgewinnend war, auf dem Gebiete des Lichtes und der Liebe ein Fortschritt. — Wenn ich es übrigens ablehnen muß, in Persönliches einzugehen, so verbietet mir doch die Dankbarkeit, es unerwähnt zu lassen, daß Herr Decan Wocheler, da mir die Schwäche meines Magens das Wohnen in einem

Gasthause unthunlich machte, mir sein Haus während meiner Badcuren höchst zuvorkommend anbot, mich auf das freundschaftlichste daselbst aufnahm, und mir Gelegenheit verschaffte, mich ganz so, wie ich es gewohnt bin, pflegen zu lassen. Zur Steuer der Wahrheit muß ich noch beisetzen, daß ich in Wocheler nie einen heillosen Liberalen, wohl aber stets einen Mann von ganz ungewöhnlichem Wohlthätigkeitssinn gefunden habe.

Wenn nun aber an allen bisherigen Anklagen mehr nicht ist, als dem Gesagten zufolge nun eben an denselben ist, so muß ich jetzt einer Beschuldigung erwähnen, welche wirklich einen Grund hat. Es ist die Angabe, „daß ich im Dom dahier ein Ehepaar nach eigenem Heft copulirt habe.“ Es ist nun zwar unrichtig, was der Artikel sagt: daß von dem neuen Erzb. Ritual Suspens hierauf gesetzt sey, da das Ritual (Vergl. p. VII.) Suspens nur auf das Verstümmeln, oder theilweise Deutschlesen der Messe setzt; auch ist es nicht ganz richtig, daß ich den Trauungsact nach eigenem Hefte vorgenommen habe, denn das von mir gebrauchte Formular war aus den im Erzb. Ritual enthaltenen Formularien mit Berücksichtigung des für den gegebenen Fall Passendsten zusammengesetzt, und nur die Anrede war mein Werk; nichts desto weniger gestehe ich gern, daß ich etwas, so nicht zu billigen, gethan habe, wie ich denn auch bereit bin, jede dießfällige Rüge meines Bischofs ohne Widerrede hinzunehmen. Doch muß ich, um die ganze Wahrheit zu sagen, beifügen, daß ich, was ich mir als außerordentlicher Functionär im einzelnen Falle erlaubte, als ordentlicher Curatus nie würde gethan haben.

Aber nun ist noch ein Hauptvorwurf zurück. Was die „Schweizerische Kirchenzeitung“ noch in Reserv gehalten hatte, trägt der Zusatzartikel der „Sion“ nach. Er sagt, wie folgt: „Hirscher läßt sein gänzlich unkatholisches Buch Missae genuinam notionem 2c. fortwährend verkaufen, statt zu retractiren; er redet noch in der

vierten Auflage seiner Katechetik von der gegenwärtigen Form der Messe als einer bloß provisorischen, und drängt die Opferidee ganz in den Hintergrund." — Also in meiner Katechetik (um von dem letzten zuerst zu reden) dränge ich die Opferidee ganz in den Hintergrund. Wenn ein Gewicht darauf gelegt wird, daß ich dieses noch in der vierten Auflage thue, so habe ich einfach zu entgegnen, daß Niemand mich bisher auf etwas Anstößiges, so sich in fraglicher Hinsicht in meiner Katechetik finde, aufmerksam gemacht, und dadurch zur Vornahme entsprechender Veränderungen veranlaßt hat. Allerdings, wenn ich angenommen hätte, man werde mein Buch mit verdächtigungsgeneigtem Mißtrauen lesen, so würde ich wohl vielleicht diese oder jene Stelle etwas anders gefaßt haben. — Doch, nehmen wir nun die Katechetik, wie sie vorliegt, und setzen wir, die Opferidee sey wirklich in den Hintergrund gestellt. Was folgt daraus? Mehr nicht, als daß ich ein besonderes Gewicht auf die Einführung der Katechumenen in den Empfang des heiligsten Altarssacramentes, namentlich auf die Einführung derselben in den ersten Empfang gelegt habe. Aber sollte dieses gefehlt seyn? Ist die Sache ja doch an und für sich selbst von der höchsten katechetischen Wichtigkeit, und hilft man ja am liebsten da, wo es im Allgemeinen am meisten fehlt. Doch, ist dem nun auch wirklich so, daß ich die Opferidee ganz in den Hintergrund gestellt habe? Bei dem Artikel: „Einführung in die hl. Messe" heißt es: Wenn die hl. Messe gebührend gefeiert wird, loben die Gläubigen (in ihr) den Vater, danken Ihm, bereuen vor ihm, und fühlen sich versöhnt mit Ihm — Alles in seinem geliebten Sohne, ihrem in ihrer Mitte gegenwärtigen Opfer und Heilande. Nun, das heißt doch wohl nicht, die Opferidee ganz in den Hintergrund stellen. Man vergl. außerdem §. 111. l. c. d. f.

Veranlaßt durch den Vorwurf, daß ich die Opferidee

ganz in den Hintergrund gestellt habe, muß ich hier mich überhaupt darüber erklären, warum ich in meinen Schriften die dogmatischen Momente vielmal nicht vollständig aushebe, vielmal nicht scharf genug ausspreche. Der Grund ist, weil ich nicht als Dogmatiker schreibe, vielmehr überall die Glaubenswahrheiten voraussetze, und aus diesen jedesmal nur das, und zwar unter dem Gesichtspunkte aushebe, was und wie es mir eben für meinen ethischen oder ascetischen Zweck genügend und dienlich erscheint. Gewiß fällt mir aber nicht von ferne ein, das läugnen zu wollen, was ich nicht hervorhebe. Viele, die auf meinem Gebiete gearbeitet haben, namentlich Katecheten, haben auch nicht ein Wort aus der Glaubenslehre beigezogen, und sind bis auf diesen Tag unangefochten geblieben; ich dagegen, der ich mich durchweg auf die Dogmatik stelle, mache es übel, weil ich nicht überall alles sage und so sage, was und wie es Dieser oder Jener in seiner Weise gewünscht hätte. Ich meine aber, man sollte Jedem seine eigene Weise lassen, und im schlimmsten Falle gelte noch: Wer nicht wider euch ist, der ist für euch.

Weiter heißt es, ich rede von der gegenwärtigen Meßform als einer provisorischen. — Daß ich die gegenwärtige Meßform in ihrem außerordentlichen Theile nicht für unveränderlich halte, ist wahr. Ich glaube aber darin gut katholisch zu denken, indem ich sonst alle Veränderungen, die jemals in dieser Form vorgenommen worden sind, und alle Verschiedenheiten, die in Formular und Sprache noch bis zur Stunde in der katholischen Kirche stattfinden, verurtheilen müßte. Darum aber zu sagen, ich halte die gegenwärtige Meßform für eine provisorische, ist nur zulässig, wenn man Alles, was seiner Natur nach nicht unveränderlich ist, z. B. alle Reiche, alle Dynastien, alle Bisthümer rc. für provisorisch erklären will. Wenn übrigens aus meiner Katechetik ersichtlich ist, daß ich hinsichtlich unserer Meßfeier Wünsche habe, so concentriren sich diese darin, daß alles Volk aus dieser hochheiligen Feier all jenen unaussprechlichen

Lagen ziehen möchte, welcher in derselben niedergelegt ist. Das Meiste hiefür werden jedenfalls die Seelsorger beitragen können, durch eine sorgfältige Einleitung ihrer Pflegeempfohlenen in dieselbe; und hierauf denn habe ich in meiner Katechetik an dem betreffenden Orte hingearbeitet: auf nichts sonst. Hoffentlich wird das nicht unrecht seyn.

Aber was antworte ich darauf, daß ich mein Büchlein **Missae genuinam notionem etc.** noch bis zur Stunde verkaufen lasse, statt zu retractiren? — Ich gestehe, daß ich diesen jugendlichen vor 22 Jahren geschriebenen Versuch („tentavit" heißt es auf dem Titel) für einen Todten gehalten habe, den man, nachdem der Richter längst sein Urtheil über ihn gesprochen hat, nicht noch einmal vor Gericht ziehen werde. Da das Büchlein nun aber von Neuem denuncirt wird, so kann ich es nicht umgehen, dem Publikum gegenüber, vor welchem ich angeklagt werde, in Kürze auf den dogmatischen Inhalt desselben einzugehen. Viele nämlich werden fragen, was denn in dem als ganz unkatholisch erklärten Schriftchen stehe? — Ich besitze das Büchlein nicht, und habe es auch seit seinem Erscheinen nicht wieder gelesen; aber ich bin mir dessen, was ich damals wollte, und wie ich es meinte, klar bewußt: und das ist zu einer summarischen Inhaltsangabe genug. Man hat, wie ich hie und da vernommen, die Behauptung aufgestellt: ich läugne in dem Büchlein, daß die Messe ein Opfer sey. Die Sache nun ist folgende: Ich fragte mich bei der Ausarbeitung des Schriftchens: Was ist die Messe, wenn ich auf ihren geschichtlichen Ursprung zurückkehre? Ich antwortete mir: sie ist (1 Kor. 11, 20.) die immerwährende Fortsetzung des Abendmahles des Herrn. Aber, fragte ich weiter, was ist das Abendmahl des Herrn? Die Antwort war: es ist der Cultus der Christen. Allein was meinte ich hiermit? Ich wollte sagen: das Abendmahl ist die ganze Summe der christlichen Religion, den Gläubigen für und für dargeboten, und in den Gläubigen

Leben werdend, d. h. es ist der lebendige Christus, alles, was an Erlösungs- und Heiligungsgnade in Ihm ist, in die Gläubigen ausgießend, und von diesen ergriffen. Mit andern Worten: es ist die sichtbare im letzten Abendmahl eingesetzte Handlung, in welcher Jesus Christus als unser Versöhner und Heiligmacher unter uns und für uns gegenwärtig ist, und sich als solcher darbietet, und von uns wesenhaft aufgenommen wird. Kürzer: es ist die christliche Religion in immerwährender lebendiger Verwirklichung. Hiernach kam mir nie zu Sinn, und konnte mir meiner Grundanschauung zufolge nie zu Sinn kommen, die Opferidee in der Messe läugnen zu wollen; im Gegentheil, wenn Jesus Christus in derselben für uns gegenwärtig ist und handelt als unser Erlöser und Heiligmacher nach der ganzen Fülle seines Werkes, so ist er wesentlich auch gegenwärtig als unser hoher Priester. Was ich hier noch wollte, war ja nicht die Beseitigung der Opferidee, sondern nur eine Erweiterung des Messebegriffs über diese Idee hinaus. Ich glaubte nur, das Opfer sey nicht alles, was die Messe in sich begreife; ihr Inhalt umfasse die ganze Gesammtheit dessen, was in Christus und seinem Werke sey. Daß ich die Opferidee nicht antasten wollte, erhellet im Besonderen noch daraus, daß ich, wie ich mich sehr genau erinnere, ausdrücklich die Feier des Versöhnungstodes Christi als Moment in den Messebegriff aufgenommen habe. Allerdings erschöpft dieses Moment die Opferidee nicht, und unstreitig bin ich in meiner Darstellung überhaupt in das hohepriesterliche Amt des Herrn nicht gehörig eingedrungen, auch habe ich das, was ich eigentlich wollte, viel zu mangelhaft dargestellt; aber das sind Mängel, keineswegs Angriffe, und wenigstens bin ich mir bewußt, daß meine Absicht nur die gewesen ist, den Messebegriff zu erweitern, und dieser hl. Handlung die allumfassende

Stellung im christlichen Cultus zu vindiciren, welche ihr meiner Ansicht zufolge gebührte.

Nachdem jetzt das Publikum über den Grundgedanken, welchen ich in dem Büchlein ausführen wollte, unterrichtet ist, kann ich auch die Fragen beantworten, warum ich dasselbe noch verkaufen lasse, statt zu retractiren? Fürs erste kann der angegebenen Tendenz zufolge das Büchlein schwerlich von so nachtheiliger Natur seyn, daß ich mich in meinem Gewissen verpflichtet fühlen müßte, die ohnehin nur für Studierte zugänglichen Exemplare, wie mir zugemuthet wird, an mich zu kaufen. Auch die Prüfungscongregation, welche das Büchlein verwerflich fand, hat dasselbe (wie ich hörte) doch nur in die dritte, d. i. mildeste Categorie der Verurtheilten gestellt, den Verf. übrigens ganz unangefochten gelassen, am allerwenigsten aber ihm den Ankauf der Auflage zur Pflicht gemacht. Ich denke, mein deutscher Mitbruder könnte wohl ebenso nachsichtig seyn, als Rom. — Was das Retractiren betrifft, so versteht es sich von selbst, daß ich stets, wo ich irgendwo etwas gegen den katholischen Lehrbegriff geschrieben haben sollte, das Geschriebene als nicht geschrieben angesehen haben will. Im übrigen und in Bezug auf das angefochtene Büchlein liegt mein Glaube an das hl. Meßopfer in meinen spätern Schriften (vergl. meine Moral II. Bd. §. 286. III. Bd. §. 515, und meinen Katechismus S. 189 u. 190) der Welt in einer Weise vor Augen, daß sich Jeder, welcher über meine Rechtgläubigkeit beruhigt zu seyn wünscht, vollkommen zufrieden gestellt finden wird.

Fragen wir nun, wozu alle die vorliegenden Anklagen, und zwar eben in diesem Augenblick, so möchte man fast glauben, daß dieselben auf meinen armen Katechismus abgesehen seyen. Denn der Artikel der „Schweizer Kirchenzeitung" endet seine Anschuldigungen mit der unerwarteten Wendung: „den Katechismus eines solchen Mannes, der den Zeitpunkt für die Ausführung seiner Plane wahr-

scheinlich abzuwarten gedenkt, möchten wir nicht empfehlen, und wenn er noch so gut geschrieben wäre.“ Also der Katechismus wird perhorrescirt. Es wird nicht gesagt, wegen des Inhaltes, sondern wegen des Verfassers. Uebrigens lautet es sonderbar, wenn Jemand sagt: diese Früchte will ich nicht, und wenn sie noch so gut wären, weil sie aus dem Garten meines von mir anrüchig gemachten Nachbars sind. — Was aber die Plane betrifft, welche ich in meinem Sinne führe, so kann ich dieselben der Welt wohl offenbaren. Ich gedenke, wenn mich Gott noch ferner erhalten sollte, wie bisher, so noch weiterhin meine Lehrkanzel mit Interesse für meine Zuhörer zu versehen; vielleicht noch eine oder andere literarische Unternehmung zu wagen; meinen Gegnern und Anklägern von Herzen zu verzeihen, und im christlichen Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit den großen Schritt in die Ewigkeit zu thun. Das sind meine Plane.

Nachdem ich nun, gezwungen hierzu durch wiederholte öffentliche Aufforderungen, die Anschuldigungen meiner Ankläger beleuchtet habe, ist es an mir, doch auch eine Gegenfrage zu thun. Ich erlaube mir daher, Nachstehendes (nicht ohne das Gefühl einer gewissen Verwunderung) beizufügen. Der Zusatzartikel sagt: „Ob Hirscher ein frommer Priester ist, weiß nur Gott.“ Das ist sehr wahr gesagt. Aber nun wird man mir nicht wehren, entgegen zu fragen: wie wissen denn die zwei sehr geachteten theologischen Professoren auf süddeutschen Universitäten, daß ich ein hochmüthiger Comödiant bin? Wenn sie nicht mehr sind, als sehr geachtete Professoren, wenn sie nicht Propheten (Joh. 4, 17—19) sind, so wissen sie das auch nicht. Wissen sie es aber nicht, so bin ich in dem Falle, weiter fragen zu müssen: wie finden sich kirchliche Blätter berufen, solche sehr geachteter Professoren gewiß nicht würdige Aeußerung in ihre Spalten aufzunehmen, gleichsam als ob ich nicht auch ein Mensch wäre, und als ob man rücksichtslos über mich ver-

breiten dürfe, was da beliebe — Böses, nicht bloß solches, was doch etwa wahr seyn möchte, sondern auch solches, was unbestritten Niemand wissen kann. — Weiter erlaube ich mir zu fragen: Gesetzt, der Verfasser der Artikel habe die in denselben enthaltenen Anklagen für gegründet gehalten, warum hat er sich mit seinen Beschwerden nicht an mich gewendet, damit ich berichtige, was etwa unbegründet wäre, und gut mache, was ich übel gethan? Und wäre (was jedoch gewiß der Fall nicht gewesen seyn würde) seine Vorstellung unbeachtet geblieben, warum wollte er nicht einen Bruder zu sich nehmen, und in Gemeinschaft mit ihm in mich dringen? Und blieb auch dieser Schritt erfolglos, warum zeigte er mich nicht meinem Bischof an? Warum kehrte er kurzweg alle christliche Ordnung um, und denuncirte mich ohne anderes vor der Schweiz und Deutschland? — Ich denke doch, daß die Beachtung der christlichen Ordnung noch heut zu Tag zu den christlichen Pflichten gehöre, und daß ich nach meinen Verhältnissen zu einem großen Publikum die Rücksichten verdiente, welche jeder Christenmensch anzusprechen hat. — Endlich noch die Frage: mein Gegner hat meine Ehre und meinen Wirkungskreis angegriffen; was hat er als Kämpfer seinerseits eingesetzt? Nichts. Gehüllt in das Dunkel der Anonymität wagt, und verliert er auch im schlimmsten Falle nicht das Geringste. Im Gegentheil: Semper aliquid haeret. Das ist nun aber offenbar ein sehr ungleicher Kampf, und nicht Jedermann möchte diese Art zu kämpfen, wählen. Und das ist wohl Freiheit der Presse, aber wie mich dünkt, nicht die christliche.

Ich habe seit vielen Jahren unter mancherlei körperlicher Schwachheit darnach gestrebt, daß ich durch Wort und Schrift etwas zur Erbauung des göttlichen Reichs beitragen möchte. Indem ich dafür die vorliegende Begegnung gefunden, darf ich mich wohl einiger Theilnahme bei Vielen getrösten.

Schließlich füge ich die Erklärung bei, daß ich Vorstehendes nur um Derjenigen willen geschrieben habe, welche nicht

gern irre an mir werden möchten. Nachdem ich diese beruhigt zu haben erwarten darf, kehre ich zu meinem Grundsatze zurück, auf Angriffe nichts zu erwidern. Findet Jemand Interesse daran, die Sache fortzuführen, oder auch neue Beschuldigungen gegen mich vorzubringen, so mag er es, nur erwarte er, und ob er mich auch noch so peremptorisch auffordere, von meiner Seite keine Antwort.

Freiburg den 30. Nov. 1842.

Dr. Hirscher.

Die voranstehende Erklärung Hirschers brachte einen Eindruck hervor, welchen seine Gegner wohl nicht erwartet hatten. Jeder Unbefangene, welcher sie las, äußerte sich dahin, daß die dem edeln und frommen Manne bisher gezollte Achtung durch Angriff und Entgegnung nur habe gewinnen können. Zugleich aber erklärte man unumwunden, daß der Verfasser des Artikels in Nr. 35 der schw. Kztg. von Seiten des Gemüthes, wie von Seiten des Verstandes gleich sehr zu beklagen sei, und daß sein Verfahren etwas Banditenartiges habe. Wenn ihm Hirschers Erklärung nicht feurige Kohlen auf das Haupt sammelte, so muß auch ich gestehen, daß ich ihm mein innigstes Mitleid nicht versagen kann.

Es wäre inzwischen ein beklagenswerther Umstand, wenn jeder niederträchtige Mensch, um diese oder jene Leidenschaft zu befriedigen, gegen hochgestellte und segensreich wirkende Männer die infamsten Lügen öffentlich verbreiten dürfte, ohne für seine Person das Geringste zu riskiren. Als derzeitiger Decan der theologischen Facultät glaubte ich deßhalb keineswegs, daß mit Hirschers Erklärung die Sache abgethan sei, ich hielt mich im Gegentheil nach deren Erscheinen um so mehr aufgefordert, meinem Collegen und der Facultät selbst Satisfaction zu verschaffen. Wäre der Urheber des Artikels bekannt geworden, und wäre er ein badischer Unterthan, so hätte ihm seine Verleumdung in Folge einer Beschwerde vor Gericht theuer zu stehen kommen können; allein auf eine

gerichtliche Verfolgung seiner Person war es nie abgesehen, ich wollte nur seinen Namen wissen, um ihn — in öffentlichen Blättern bekannt zu machen, denn sicherlich müßte in den Augen des Publicums die Persönlichkeit des Anklägers noch als die glänzendste Rechtfertigung des Angeklagten sich herausstellen. Ich habe den Jahrgang 1842 der schweiz. Kztg. erst später zur näheren Durchsicht erhalten, und da ich ihren Artikel in Nr. 35 nur aus der Sion kannte, so wußte ich früher nicht, daß denselben der Redacteur selbst nach den Angaben eines Correspondenten verfaßt habe; ich konnte vielmehr damals nur einen auswärtigen Verfasser vermuthen, und so wandte ich mich an den Redacteur, in der Erwartung, von ihm den Namen des Verfassers um so eher zu erfahren, da er nunmehr ja selbst von dessen Unredlichkeit überzeugt seyn müsse. Der Redacteur erwiederte die Anfrage und Aufforderung unterm 21. Januar d. J. mit einem Schreiben folgenden Inhalts:

„Hochwürdiger, hochzuverehrender Herr Decan und Professor! So unangenehm es mir auch ist, dennoch bin ich genöthigt, Ihr Verehrtestes vom 18. d. abschlägig zu beantworten. Euer Hochwürden verlangen von mir recht bald den Verfasser des bewußten Artikels zu wissen. Ich fühle mich als Redakteur durchweg, also auch im fraglichen Falle verpflichtet, die Correspondenten ohne ihre Zustimmung nicht anders namhaft zu machen, als wenn ich durch Richterspruch dazu angehalten werde. Ist es nun Euer Hochw. daran gelegen, den Verfasser des anstößigen Artikels zu kennen, so werden Sie begreifen, daß ich als Ehrenmann nicht anders als auf richterlichem Wege Ihnen begegnen kann. Die übrigen Bemerkungen [1]) Ihres geehrtesten Schreibens genügend zu beantworten, würde mir nicht

---

1) Es war gerügt worden, daß der Redakteur den betreffenden Artikel in sein. Blatt aufnahm, ohne vorher über die Wahrheit des Inhaltes die genauesten Erkundigungen eingezogen zu haben.

schwer fallen, wenn ich damit etwas zu erzwecken hoffen dürfte. Genehmigen Sie“ rc.

Aus diesem Briefe durfte ich schließen, daß der Redacteur gar nicht abgeneigt sei, den Verfasser des verleumderischen Artikels zu nennen, und daß er bloß, um seiner Pflicht als Redacteur zu genügen, durch richterlichen Spruch dazu angehalten seyn wolle. Daß, wenn man gegen eine Redaction wegen eines beleidigenden Artikels Klage führt, ein Urtheil auf Nennung des Verfassers erlassen werde, schien zwar auffallend; allein weil die schweizerischen Zustände nicht nach den deutschen beurtheilt werden dürfen, so hegte ich keinen Zweifel, sondern wandte mich nach Luzern, um den Namen und Titel des competenten Gerichts und die Formen, unter welchen die Klage angestellt werden müsse, vorläufig kennen zu lernen. Zu meiner großen Verwunderung ward mir die Antwort, es sei in der Hirscher'schen Angelegenheit gar keine Klage mehr möglich, denn die Frist von 3 Monaten, innerhalb welcher sie hätte angebracht werden können, sei bereits verstrichen. Der §. 26 des Luzerner Gesetzes „gegen den Mißbrauch der Freiheit der Meinungsäußerung“ laute nämlich: „Nach drei Monaten erlöscht das Klagerecht gegen alle im gegenwärtigen Gesetze bezeichneten Vergehen.“ An einen Spruch auf Nennung des Verfassers, hieß es weiter, wäre gar nie zu denken gewesen, denn §. 22 des citirten Gesetzes drücke sich also aus: „Bei Vergehen, welche durch Schrift, Druck, Kupferstich rc. verübt werden, haftet der Herausgeber. Das Verfahren findet allererstens vor dem Friedensrichter statt. Können sich da beide Parteien auf gütlichem Wege vergleichen, so ist die Sache abgethan; widrigenfalls geht sie an den Polizeirichter, welcher auf öffentlichen Widerruf und Geld- oder Gefängnißstrafe erkennen darf.“ — Eine höheren Ortes gestellte Anfrage, ob nicht durch die badische Gesandtschaft in der Schweiz eine Beschwerde angebracht werden könne, wurde wegen der voraussichtlichen Erfolglosigkeit verneinend beantwortet; wohl aber erklärte man

sich für bereit, das Verbot der schweizerischen Kirchenzeitung und der Sion innerhalb des Großherzogthums zu veranlassen. Der Staatsanwalt, dem ich die Sache gleichfalls vortrug, bedauerte, daß seine Befugniß, die Bestrafung von Injurien herbeizuführen, welche öffentliche Diener erfahren, nur auf das Inland, eigentlich nur auf den ihm angewiesenen Kreis sich erstrecke, weßwegen er nur dann einschreiten könnte, wenn der verleumderische Artikel, der allerdings mehr als hinreichenden Stoff zur Klage abgeben würde, in einem badischen Blatte entweder erschienen oder nachgedruckt worden wäre.

Dieß ist die einfache und wahrheitsgetreue Darstellung des historischen Verlaufs der Hirscher'schen Angelegenheit, womit ich zugleich nachgewiesen habe, daß die Professoren der theologischen Facultät gegen die ihrem Collegen widerfahrne Beleidigung nicht gleichgiltig waren, daß vielmehr alles Mögliche aufgeboten wurde, um seiner und ihrer Ehre Genüge zu leisten.

II. Würdigung der Anklagen.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß Hirscher als Katholik verdächtigt, und als ein Mann dargestellt werden sollte, dessen Gesinnung mit seinen amtlichen Pflichten im Widerspruch sich befinde. Dieß führt mich vor Allem auf die Frage: wer ist katholisch? Ich lege der Beantwortung der Frage drei biblische Aussprüche zu Grunde, nämlich Joh. 13, 35. Matth. 7, 15—20, und 1 Kor. 13, 1—8, dann die unbestreitbare Wahrheit, daß etwas, was nicht christlich ist, auch nicht katholisch seyn könne, und endlich die Ueberzeugung, daß die Maxime, zu einem vermeintlich guten Zwecke dürfe man sich auch schlechter Mittel bedienen, durchaus verwerflich sei.

Attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces. A fructibus eorum cognoscetis eos. Man alterirt den Sinn

dieses göttlichen Ausspruches nicht, wenn man ihn unter Anwendung auf gewisse Zeitverhältnisse also ausdrückt: „Hütet euch vor den Zeloten und Fanatikern, welche zu euch kommen mit dem Scheine, für die Erhaltung und Ausbreitung der Religion auf das Eifrigste zu arbeiten, im Innern aber nur ihre selbst- und herrschsüchtigen Zwecke verfolgen. An ihren Handlungen werdet ihr sie erkennen.“ Welches ist das sicherste und untrügliche Erkennungszeichen eines echten Jüngers Christi? Der Heiland hat es selbst an der zweiten citirten Stelle angegeben: **In hoc cognoscent omnes quia discipuli mei estis, si dilectionem habueritis ad invicem;** wer demnach seinem Mitbruder keine Liebe beweist, ist kein Christ und sonach auch kein Katholik. Weiter sagt der heilige Paulus: **si habuero omnem fidem, itu ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum.** Abermals alterirt man den Sinn nicht durch folgende anwendende Uebersetzung: wenn ich auch noch so orthodox bin, habe aber keine Liebe, so bin ich Nichts. Unter Hinweisung auf diese biblischen Stellen frage ich Jeden, welcher den Artikel gegen Hirscher aus Nr. 35 der schweiz. Kztg. unbefangen gelesen hat, ob sich nicht der Urheber desselben, der erwähnte Correspondent, einer wahrhaft empörenden Lieblosigkeit schuldig machte, ob man ihn also für einen wahren Jünger Christi, und sonach für einen guten Katholiken halten könne? Lieblos wäre der Artikel sogar in dem Falle, wenn alle Beschuldigungen desselben auf Wahrheit beruhten, denn der Katholik haßt an dem Sünder nie die Person, sondern bloß die Sünde; er bemüht sich, soweit es ihm zusteht und möglich ist, den Sünder zur wahren Buße und vollständigen Sinnesänderung zu bekehren, und gelingt ihm dieß, so hat er seine Pflicht vollständig erfüllt, und freuet sich mit den Engeln des Himmels über den wiedergefundenen Bruder. Die ihm bekannt gewordenen Verirrungen desselben verbirgt er sorgfältig jedem Auge und Ohre; sie bekannt zu machen, verbietet ihm die Liebe und das Gebot des Heilandes, denn er selbst könnte

in gleichem Falle ja auch nicht wünschen, seine Ehre gefährdet und seinen Wirkungskreis beeinträchtiget zu sehen. Anzeige von den Verirrungen macht er nöthigen Falls nur bei jenen Personen, welche ihnen am Besten abhelfen können, und zwar wird er auch hiebei ausschließlich von der Liebe geleitet. Eine öffentliche Anklage aber erlaubt er sich nur in dem einzigen Falle, wenn alle Mittel, die Besserung zu bewirken, vergeblich angewendet wurden, damit der Verirrte durch die öffentliche Meinung noch allenfalls zur Besserung sich bewogen finde, und, wo nicht, damit dann Andere vor ihm gewarnt werden und sich vor seinem schädlichen Einflusse bewahren.

Gesetzt nun, es wäre z. B. so wahr, als es unwahr ist, daß Hirscher ein Feind des Cölibates sei und denselben fortwährend bekämpfe, so hätte der fragliche Correspondent, den ich aus guten Gründen für einen Freiburger Einwohner halte, zuerst suchen sollen, meinen Collegen durch mündliche oder schriftliche Zusprache von seinem Irrthume abzubringen; er hätte, in eigener Person Nichts ausrichtend, einen und den andern frommen Mann um Unterstützung anrufen sollen; er hätte, wenn gemeinschaftliche Zusprache und Bitte Nichts fruchteten, zu einer Anzeige bei den kirchlichen Oberbehörden schreiten sollen, und erst dann, wenn auch dieser Schritt vergeblich war, mochte er die Sache durch das Organ der schw. Kztg. vor das Publicum bringen. Das Allergeringste, was man verlangen konnte, wäre gewesen, daß er sich vorerst mit strenger diplomatischer Genauigkeit überzeugte, ob denn die von ihm für wahr gehaltenen Beschuldigungen auch wirklich wahr seien, ob man ihn nicht etwa absichtlich oder unabsichtlich hintergangen habe. Allein von all dem, was in seiner Pflicht gelegen wäre, hat er Nichts gethan; Wahrheit und Liebe leiteten ihn also nicht; die Entfernung von Mißständen lag ihm nicht am Herzen, sondern seine Absicht ging bloß dahin, einen hochstehenden Mann herabzusetzen, und in seinem Wirkungskreise durch Entziehung des Vertrauens zu

beeinträchtigen. Ich kann demnach diesen Correspondenten, welcher die Orthodoxie Hirschers verdächtigen wollte, für keinen Katholiken halten, weil er das praktische Grunddogma des Christenthums, und folglich auch des Katholicismus, das Dogma der Liebe, faktisch verneint hat, und ich will dieses mein Urtheil weiter motiviren, indem ich seine dem Redacteur der schweiz. Kztg. gemachten Mittheilungen näher ansehe. Ich werde keinen wichtigen Punkt übergehen; einige Beschuldigungen sind jedoch der Art, daß es meinem Gefühl widerstreitet, sie nur zu berühren.

„Hirscher ist ein Feind Roms und alles dessen, was von Rom kommt.“ Dieß wird behauptet, aber nicht bewiesen. Es verräth jedoch beinahe Verstandlosigkeit, wenn man nicht einsieht, daß jeder Leser für eine so wichtige Behauptung auch sofort den Beweis verlangt. Hirscher hat sich über den heiligen Stuhl in seinen früheren Schriften schon kirchlich ausgesprochen, während Andere für gut fanden, den Primat gar nicht zu berühren. Wenn er nun ein Feind Roms seyn soll, so müßte er dieß durch Handlungen bewiesen haben, unläugbare Thatsachen müßten die Behauptung erhärten. Hätte der Correspondent dergleichen angeführt, so hätte er zugleich zeigen können, daß Hirscher mit seinen eigenen Grundsätzen im Widerspruch stehe. Beweisende Thatsachen standen ihm jedoch nicht zu Gebote, und so erscheint gleich seine erste Behauptung als eine — unbegreifliche Unwahrheit.

Damit sich jeder Leser sofort von der Richtigkeit dieser Behauptung überzeugen möge, will ich die Stelle aus Hirschers Moral III. Bd §. 668, welche von dem Papst handelt, und auf welche Hirscher in seiner Erklärung nur hinwies, wörtlich beisetzen. Sie lautet:

„Der Papst (ideal gefaßt) concentrirt in sich, wie in einem Brenn- und Mittelpunkte alles Glauben, Lieben, Wirken, Dulden, Streiten und Hoffen der zahlreichen Diöcesen, deren Eines Haupt er ist. In ihm wird das Leben der großen Gesammtheit der Gläubigen ein seiner selbst bewußtes,

äußerlich anschaubares Gemeinleben. — Als das Haupt denn, in welchem sich alle Gemeinden der Einigkeit und Wahrheit ihres Liebens und Strebens, und der Einigkeit und Allgemeinheit ihres Kampfes und ihrer Hoffnung bewußt werden, ist er (der oberste Bischof) vor Allem selbst der Erleuchtetste im Glauben, der Vollendetste in der Liebe und Demuth, der Mannhafteste im Wirken, Leiden und Hoffen. Von ihm geht sofort die Anregung zu Glaube, Liebe, Demuth, Starkmuth und Hoffnung nach allen Theilen der großen Gemeinde aus. Wie die Bischöfe den einzelnen Gemeinden, so sendet er den einzelnen Diöcesen glaubenstreue Hirten (Conc. Trid. Sess. XXIV. de Reformat. C. 1.); und wie die Bischöfe mit ihren Pfarrern, so bleibet er mit den Bischöfen in einem beständigen organischen Verkehre — der Wächter und Beweger ihrer hl. Strebungen und Thätigkeiten. Er empfängt von ihnen die Bekenntnisse an den Gemeinglauben, und die Berichte der Herrschaft dieses Gemeinglaubens in dem Bereiche ihrer Sprengel. Er nimmt die Zusicherungen der überall waltenden Gemeinliebe, Gemeinthätigkeit und Gemeinhoffnung aus allen Theilen der Erde entgegen. Er vernimmt die etwa drohenden Gemeingefahren, und achtet sorgsam auf die sich herausstellenden Gemeinbedürfnisse. Und wie von allen Orten des großen Leibes, dessen Haupt er ist, die Lust oder der Schmerz eines gesunden oder krankhaft afficirten, eines in sich selbst gestörten, oder von Außen bedrohten Lebens an ihn gelangt, so geht von ihm aus Mitfreude oder Mitleid, Vorsorge oder Abwehr, Anerkennung oder Rüge, Rath, Trost oder Schutz in alle aus. — In Alle aus; aber von Allen hinwiederum das geförderte und fröhlich gedeihende Leben zu ihm zurück. Ganz so im großen Bereiche der Gesammt-Kirche, wie solches geschieht unter Vermittlung des betreffenden Bischofs in jeder einzelnen Diöcese."

Ich habe absichtlich nach der ersten schon im Jahr 1835 erschienenen Auflage der Moral citirt, und erlaube mir nun die Frage, ob denn einem Domcapitular und Professor der

Theologie gegenüber die Anklage, ein Feind Roms zu seyn, so unschuldig und unverfänglich erscheine, daß es sich der Mühe nicht lohnte, in Hirschers Schriften nachzusehen, wie derselbe sich über Rom und den apostolischen Primat ausgesprochen habe. Der anonyme Correspondent erachtete es nicht der Mühe werth, sondern er sprach vor der ganzen Welt etwas als Thatsache aus, wovon das Gegentheil seit Jahren dem Publicum als veröffentlichte Doctrin vorliegt. Wer geräth über ein solches Verfahren nicht in Erstaunen? Oder weiß etwa der Correspondent das Wort Hirschers widerlegende Thatsachen? Er mache sie bekannt, aber in einem deutschen Blatte, und — mit Nennung seines Namens. — Von den Beschuldigungen hinsichtlich des Breviers und des Cölibats ist einfach zu sagen, daß sie nicht wahr sind, sondern erdichtet, und wenn das dem badischen Klerus bei dieser Gelegenheit ertheilte Prädicat „heirathslustig" nicht in gehöriger Beschränkung genommen werden sollte, weise ich es mit Entrüstung zurück. — Was der Beschuldigung über die Trauung eines Ehepaars im Dom nach einem eigenen Heft Wahres zu Grunde liegt, hat Hirscher mit ehrenwerther Offenheit angegeben, und Jedermann kann sich bei dem, was er sagte, beruhigen. Die Beschuldigung zeigt, daß der Correspondent eifrigst bemüht war und Alles aufbot, um gegen Hirscher sprechende Thatsachen zu entdecken. Der Unterzeichnete erfuhr erst durch den Artikel in der schweizerischen Kirchenzeitung, daß Hirscher hier ein Ehepaar kopulirt habe, und doch war die Braut die Tochter eines seiner Collegen, ja er wohnte damals sogar im Hause ihres Oheims; wenn also das Formular, dessen sich Hirscher bediente, auffallend oder anstößig gewesen wäre, so wäre ihm sicherlich auch etwas davon zu Ohren gekommen. Weil inzwischen die betreffende Beschuldigung die einzige ist, welche, wenn gleich entstellt, doch auf etwas Thatsächliches sich stützt, so wird durch diesen Umstand die Tendenz des Artikels so wie der Charakter seines Urhebers nur um so greller ins Licht gestellt.

Was über Hirschers Unkirchlichkeit in Betreff der gemischten Ehen gesagt wurde, hat mir viele Heiterkeit verursacht. Wer lügt, sollte doch auch mit einiger Wahrscheinlichkeit lügen. Es wäre in etwas plausibel gewesen, wenn der Correspondent z. B. geschrieben hätte, Hirscher billige die gemischten Ehen, weil der Apostel Paulus selbst die Ehe mit einem heidnischen Gatten nicht aufgehoben wissen wollte, weil die Protestanten ja auch an den Einen wahren Gott und seinen Sohn Jesum Christum glaubten ꝛc.; allein man muß meinen verehrten Collegen gar nicht kennen, oder ihn absichtlich mißkennen wollen, wenn man ihm zutraut, die Furcht, keine Besoldungszulage zu erhalten, könne bei ihm ein Motiv seyn, daß sich ein theologischer Professor über kirchliche Angelegenheiten nicht kirchlich äußern solle. Es ist bekannt, daß der heilige Stuhl seit langer Zeit alle wichtigen kirchlichen Angelegenheiten, welche zugleich den Staat wesentlich berühren, auf dem Wege der Unterhandlung mit den weltlichen Regierungen erledigt. Ich kann nun versichern, daß Hirscher nicht entgegen ist, sondern gleichfalls recht sehr wünscht, es möge die wichtige Angelegenheit der gemischten Ehen auf dem Wege der Unterhandlung auch zwischen den hohen Regierungen der oberrheinischen Kirchenprovinz und dem heiligen Stuhle in möglicher Bälde erledigt werden. Weil der gemachte Vorwurf in unsern Tagen ungewöhnliche Wichtigkeit erlangt hat, so will ich die von Hirscher in seiner Erklärung bloß erwähnte Gegenbeweisstelle aus der Moral III. Bd. §. 625 gleichfalls hier mittheilen. S. 490—492 nach der ersten Auflage ist zu lesen:

„Ehen zwischen Gatten verschiedener Confession (gemischte Ehen) haben ein Element in sich, welches sie nie und nimmer zu einer rechten Einheit des Lebens kommen läßt; und nur eine äußerliche Auffassung der Ehe kann diesen Verbindungen das Wort reden. Es fehlet da schon das Tiefste aller Lebens- und Strebens-Einheit: die religiöse Ueberzeugung; und so kömmt bereits von vorn herein kein rechter Bund in

und vor Gott zu Stande. Dann und eben darum fehlet es auch im Fortgange an der Grundkraft der wechselseitigen bildenden und beseligenden Einwirkung. Wie schwer will es angehen, daß sie sich im Gebete vor Gott vereinigen! wie unmöglich ist es ihnen, daß sie sich gemeinsam zum Tische des Herrn begeben! wie selten eine religiöse Gemeinfreude der Herzen! wie nahe im Gegentheil gerade in dem, was sie auf das innigste vereinen, stärken und heiligen sollte, die Quelle von Zerwürfnissen, von Mißachtung u. s. w. — Weiter, wenn beide Theile ihre Vereinigung als eine gesetzlich lösbare betrachten, kann bei solcher Grundauffassung ihres Verhältnisses jener unbegrenzte Ernst der Hingebung und Treue schlechthin in jeder Lage und in jedem Vorkommniß des Lebens — kann jene hohe Sicherheit Ewigkeit und Freudigkeit ihres Bundes da seyn, die doch zu einem wahren und muthigen Einswerden und Einsseyn gehört? Muß nicht diese Lösbarkeit eine stille Kümmerniß in die Seele wenigstens des Einen Gatten bringen, die der Natur einer glücklichen Ehe ewig unbekannt ist? — Und dann die Kinder: sie müssen in einer dem Einen der Gatten fremden Confession erzogen werden. Wie kann dieser Gatte das voraussehen und zugeben, ohne daß er sich als einen Indifferentisten zeigt? oder ohne daß er seine aufrichtige Anhänglichkeit an seine Confession einer geschlechtlichen Zuneigung, oder materiellen Vortheilen (in seinen Kindern) zum Opfer bringt? Aber, wird die geschlechtliche Halbbetäubung bleiben? der materielle Vortheil seinen Schimmer behalten? Nein. Wenn aber dann diese Betäubung und Täuschung weg ist, welch ein langer stiller Gram ob den Kindern, die (der Ueberzeugung des betreffenden Gatten gemäß) im Irrthume erzogen werden! — Und endlich die Erziehung der Kleinen selbst — dieses Hauptziel der ehelichen Vereinigung, wie steht es damit? Wenn in einer guten Erziehung durchaus Kirche und Haus zusammenwirken müssen, wie steht es damit? Wenn in einer guten Erziehung die Gatten überhaupt, namentlich

in ihrer religiösen Richtung und Strebung einig seyn müssen, wie steht es damit? Und wenn in einer guten und freudigen Erziehung die Aeltern mit den Kindern, wie zu Hause ihre Andacht verrichten, so auch gemeinsam mit ihnen zum Hause Gottes gehen müssen und gehen, wie steht es damit? — Frage man über alle die angeführten Punkte nicht sowohl oberflächliche und parteiische Scribler, sondern die in Rede stehenden Gatten selbst: es ist vielleicht nicht Eine gemischte Ehe, in welcher (auch bei sonstigem friedlichem Zusammenseyn) die Gatten nach Jahren nicht die Ueberzeugung aussprächen, es wäre besser gewesen, wenn sie sich nicht gefunden hätten. Mir wenigstens ist keine andere bekannt. Es bleibt in ihrem Verhältnisse eine kranke, nie zu heilende Stelle. —"

Diese Ansicht legte Hirscher in seine Moral nieder, während andere als Katholiken unangefochtene Morallehrer über den Punkt der gemischten Ehen gar Nichts sagen; er veröffentlichte seine Ansicht noch vor dem Cölner Ereigniß, also zu einer Zeit, wo Alles noch in tiefster Ruhe war: und dennoch soll er ein Gegner der kirchlichen Ansicht in Betreff der gemischten Ehen seyn! Abermals rein unbegreiflich.

Während Hirscher mit Citramontanen Freundschaft pflege, habe er sich dagegen über die Ultramontanen in einer Weise geäußert, die dem Correspondenten fast unglaublich ist. Allein beleidigende, wegwerfende oder höhnende Aeußerungen sind meinem Collegen fremd, und wenn er sich wirklich, was ich nicht weiß, bei einer Gelegenheit über die Ultramontanen aussprach, so hat er jene Klasse von Menschen im Sinne gehabt, zu welchen eben der Urheber des besprochenen Artikels gehört, in deren Nähe man sich eines drückenden, unheimlichen Gefühls nicht erwehren kann, da sie keineswegs in ihren Reden eine durchaus christliche Gesinnung beurkunden, und gegen welche man sich, auch nach meiner Ansicht, nicht stark genug äußern kann, weil sie den wahren Interessen der Kirche weit mehr schaden, als nützen, so daß es für einen

redlichen Katholiken zur Pflicht wird, ihr Treiben zu desavouiren.

Nichts kann einen Mann in gewissen Kreisen mehr verdächtigen, als wenn man ihm das Streben auf Herstellung einer deutschen Nationalkirche unterlegt. Da man nun in eben diesen Kreisen meinen hochverehrten Collegen recht gründlich verdächtigen wollte, so schrieb man ihm eine deutsche Nationalkirche als fixe Idee zu. Niemand wird im Stande seyn, hiefür nur irgend einen Beweis entweder aus Schriften oder mündlichen Aeußerungen Hirschers beizubringen; ja diese ganze Beschuldigung mußte Allen, die Hirscher näher kennen, ein durchgängiges, höchst überraschendes Novum seyn. Ob es inzwischen wahr, ob es irgend erweisbar, das kümmert den Correspondenten der schweizerischen Kirchenzeitung nicht. Er denkt, es könne so seyn, er wünscht den verhaßten Mann moralisch vernichtet, also wünscht er, daß derselbe wirklich solche verpönte Ansichten habe, und weil er es wünscht, glaubt und sagt er es auch. Und ist es am Ende auch nicht wahr, so könnte es doch wahr seyn, und erreicht jedenfalls seinen Zweck, nämlich die Verdächtigung Hirschers.

Doch ich mag mich, wie gesagt, nicht bei allen Einzelheiten aufhalten, und will daher nur noch der Angabe gedenken, daß zwei sehr geachtete theologische Professoren auf süddeutschen Universitäten Hirscher für einen „hochmüthigen Comödianten“ erklärten. Diese Beschuldigung schließt eine beinahe unbegreifliche Gemeinheit in sich; die betreffenden Professoren hätten damit nur bewiesen, daß es ihnen an Sittlichkeit und jeder höheren Bildung mangelt, und daß sie sich über das Pöbelhafte nicht zu erheben vermögen. Welcher christliche und gesittete Mann erlaubt sich solche Urtheile? Ist das Ganze nicht reine Erdichtung, liegt vielmehr der Angabe etwas Thatsächliches zu Grunde, so kann ich nur die böswilligste Entstellung einer absichtslosen, gar nicht bös gemeinten Aeußerung vermuthen. Sollte allenfalls, da Freiburg auch zu den süddeutschen Universitäten gehört, unter

den sehr geachteten theologischen Professoren ich oder einer meiner Herren Collegen gemeint seyn, so müßten wir uns gegen eine solche schaamlose Lüge mit Entrüstung aussprechen. Die Veröffentlichung derartiger Aeußerungen, selbst wenn sie wahr wären, gereicht einer katholischen Kirchenzeitung jedenfalls zu Unehre. Verstehe ich die Beschuldigung recht, so soll Hirscher durch sie als Heuchler dargestellt werden: hierauf antworte ich, nach meiner Kenntniß Hirschers — mit Verachtung.

Der Schlußsatz setzt dem Artikel die Krone auf, und verbreitet über die Gesinnung seines Urhebers das hellste Licht. Die Andeutungen über Hirschers Zaudern und das Abwarten des Zeitpunkts für die Ausführung seiner Plane sind mir unverständlich, und ich finde sie geradezu albern. Was Hirscher für Plane habe, hat er in seiner Erklärung ausgesprochen, und man kann die betreffende Stelle nicht ohne Rührung lesen. Ich bemerke Nichts weiter hierüber, sondern lenke die Aufmerksamkeit meiner Leser auf die höchst frappante Aeußerung, daß der Correspondent der schweizerischen Kirchenzeitung den Katechismus eines solchen Mannes nicht empfehlen möchte, und wäre derselbe noch so gut geschrieben. Nach dem Sprachgebrauche des alten Testaments sind Schlechtigkeit und Thorheit, so wie auf der andern Seite Frömmigkeit und Weisheit identische Begriffe, und die dieser Ideenverbindung zu Grund liegende Wahrheit bewährt sich auch an dem Correspondenten; er schließt mit baarem Unsinne. Hätte er gesagt, „den Katechismus eines solchen Mannes möchten wir nicht empfehlen, weil im Voraus kein guter Katechismus von ihm zu erwarten ist, indem bei ihm alle Bedingungen mangeln, um denselben schreiben zu können," so hätte seine Aeußerung doch einen Sinn; daß er aber den Hirscher'schen Katechismus nicht empfehlen will, auch wenn derselbe noch so gut geschrieben ist (also auch echt katholisch, wie sich von selbst versteht), hat keinen Sinn und beweist, daß es ihm um das Gute an und für sich durchaus nicht

zu thun ist. Er scheint auch nicht zu wissen, daß ein Katechismus bloß von der kirchlichen Oberbehörde ausgeht, die ihn approbirt und einführt, so daß die Person des eigentlichen Verfassers gar nicht in Betracht kommt.

Enthält der Artikel gegen Hirscher eine Unwahrheit um die andere, und ergiebt sich aus dem Gesagten, daß die Absicht des anonymen Correspondenten gar nicht auf Wahrung und Förderung der religiösen Interessen gerichtet seyn konnte, sondern daß er nur seiner gehässigen und böswilligen Gesinnung gegen die Person Hirschers Luft machen, und vielleicht weiteren schlimmeren Tendenzen dienstbar seyn wollte: so lese man jetzt unbefangen noch einmal Hirschers Erklärung, und wer dann noch im Zweifel bleibt, welcher von beiden ein echter Katholik sei, Hirscher oder der Correspondent, dem habe ich — Nichts mehr zu sagen.

III. Wahrscheinlicher Grund der Veröffentlichung der Anklagen.

Wie steht es mit dem Katholicismus des Redacteurs der schweizerischen Kirchenzeitung? Ihn muß man als den eigentlichen Ankläger Hirschers betrachten, denn es lag ganz in seiner Willkühr, die Mittheilungen seines Correspondenten zu veröffentlichen oder nicht. Daß ihm ein Mann, der sich lange in Baden aufgehalten, und in allweg in Stand gesetzt war, sich zu unterrichten, die Materialien zu dem Artikel in Nr. 35 lieferte, kann ich kaum glauben. Ich werde mich schwerlich irren, wenn ich annehme, der Correspondent für Nr. 35 sei derselbe, welcher den Artikel in Nr. 25 über die erzbischöfliche Wahl einsandte, und in beiden Artikeln so unerwartet und unpassend seinem Aerger über den Hirscher'schen Katechismus Luft machte; und es sei derselbe, welcher auch den Artikel in Nr. 119 der Sion verfaßte. Da nun dieser letztere Artikel aus Freiburg datirt ist, und da der Correspondent für Nr. 25 der schweizerischen Kirchenzeitung sogar wußte, der wie vielte Bogen von Hirschers Katechismus unter

der Presse sei, da ferner alle drei Artikel nach Stil und Ausdruck auf Einen Urheber schließen lassen, so muß man leider den fraglichen Correspondenten unter den Freiburger Einwohnern suchen. Sehen wir übrigens jetzt von ihm ab, und halten wir uns ausschließlich an den Inhalt des Artikels, so frage ich jeden Unbefangenen, ob es von Seiten des Redacteurs eine liebevolle, christliche und katholische Gesinnung verrathe, einen solchen Artikel ohne Weiteres zu veröffentlichen? ob es Pflicht eines „Ehrenmannes" sei, einen „frommen Priester" so schonungslos anzuklagen? Der Redacteur hatte die gewichtigsten Gründe, den Artikel nicht zu veröffentlichen, Gründe, die ich nur andeute. In der katholischen Kirche will nämlich nicht Einer dem Andern entgegenwirken, und seine Thätigkeit zu Grund richten. Ein echter Katholik freut sich nicht an öffentlichem Skandal; er geht mit der Ehre des Nebenmenschen vorsichtig um, und besinnt sich, ehe er Jemanden dieses kostbarste Gut raubt. Er vergewissert sich also wenigstens von der Wahrheit ehrenrühriger Thatsachen, und selbst die Wahrheit derselben flößt ihm Bedauern ein, aber noch nicht die Lust der Veröffentlichung.

Was soll man nun dazu sagen, daß der Redacteur den Artikel aufnahm, ohne über die Wahrheit des Inhaltes Gewißheit zu haben? Wenn er zunächst auch an der Redlichkeit seines Correspondenten keinen Zweifel hegte, so hätte er bedenken sollen, daß derselbe bona fide irren könne. Sogar in den Zeitungen ist manches Individuum schon als gestorben angekündigt worden, welches nachher noch lange lebte. Ein hochgestellter und berühmter Mann, wie Hirscher, hat immer seine Neider, welche falsche Nachrichten über ihn in Umlauf setzen, die wegen der Berühmtheit des Mannes und wegen der Geneigtheit der menschlichen Natur, immer eher das Schlimme als das Gute von dem Nächsten zu glauben, in weiten Kreisen schnelle Verbreitung finden. Dieß geschieht zuletzt auch durch solche Männer, von denen bekannt ist, daß

sie sich nicht mit Lügen abgeben, und deren Worte somit Glauben zu verdienen scheinen. Demungeachtet sind die betreffenden Nachrichten falsch, weil man sie nicht bis auf ihre letzte trübe Quelle verfolgte. Ein schlagendes Beispiel dieser erfahrungsmäßigen Wahrheit haben wir eben an Hirscher. Nach dem Zusatzartikel in der Sion soll es notorisch seyn, daß Hirscher den Cölibat fortwährend bekämpfe, und die Sion merkt hiezu an, was die „Schw. Kztg." in dieser Hinsicht behauptete, sei schon vorher an verschiedenen Orten von verschiedenen Personen, an deren Wahrheitsliebe man nicht im Geringsten zweifeln durfte, und die auch gut unterrichtet seyn konnten, behauptet worden. Nichts desto weniger ist die Behauptung eine notorische Unwahrheit.

Nicht bloß im jus gilt die Regel audiatur et altera pars, sondern sie ist vorzugsweise auch im gewöhnlichen Leben anzuwenden. Es erscheint demnach als eine ganz billige Forderung, daß der Redacteur der schw. Kztg. vor allen Dingen privatim hätte erheben sollen, was denn Hirscher zu seiner Vertheidigung zu sagen habe, und nur, wenn ihm Hirscher nicht antwortete, die Anklagen also stillschweigend bestättigte, mochte er etwa zur Veröffentlichung schreiten. Wollte er sich an meinen Collegen selbst nicht wenden, so wäre allenfalls eine bescheidene Anfrage bei dem hochwürdigsten Herrn Erzbischof hier am Platz gewesen, denn in diesem Falle konnte er die Ueberzeugung nähren, nicht nur zuverlässige Auskunft zu erhalten, sondern sogar solche, welche einen officiellen Charakter habe. Schon der rohe und leidenschaftliche Ton der Mittheilungen seines Correspondenten hätte ihm Zweifel erregen, und ihn zur genauesten Prüfung veranlassen sollen. Wie er selbst erklärt, machte ein in seinem Blatte auf Hirscher angewandter Ausdruck sehr unangenehme Sensation, und er hatte deßhalb auch hinlänglich äußere Veranlassung, über Hirscher die genauesten Erkundigungen einzuziehen. Hätte er an einen wahrheitliebenden Mann im Großherzogthum Baden die Anfrage gestellt, ob man denn in der That den Hrn. v. Hirscher

zu den „Kirchenstürmern“ zählen könne, so wäre ihm wohl die Antwort geworden, daß sich der Correspondent, von dem er solches erfahren, einen Scherz erlaubt habe, denn wer die Behauptung im Ernst ausspreche, verrathe Anlagen, die früher oder später seine Versetzung nach Illenau nöthig machen dürften. Statt aber die Wahrheit aus der rechten Quelle zu schöpfen, beschwichtigte der Redacteur sein Gewissen und sein Wahrheitsgefühl durch eine in Schaffhausen gedruckte Winkelschrift, die schon deßwegen nicht, wie er meint, in Tübingen verfaßt seyn kann, weil in Tübingen gar kein Professor Gering existirt. Weiß inzwischen das berührte „Memorandum“, welches ich nie zu Gesicht bekam, nicht einmal den Namen des Professors, welchen es „als höchst elend schildert“: wie kann es dann von einem unbefangenen Beurtheiler als Gewähr für die Wahrheit irgend einer Thatsache benützt werden? Oder haben dergleichen Flugschriften einen officiellen Charakter? Es hätten ihrer zehn erscheinen dürfen, in welchen ungünstige Andeutungen über Hirscher vorkamen: sie alle konnten den Redacteur nicht der Pflicht überheben, sich am rechten Orte Gewißheit zu verschaffen, ob die von Hirscher gebrauchte aber widersprochene Bezeichnung „Kirchenstürmer“ begründet sei, oder ob er sie als „Ehrenmann“ zu widerrufen habe. Eine solche Bezeichnung, auf einen Domcapitular und Professor der Theologie angewendet, wird doch nicht etwa unverfänglich seyn sollen? Wahrlich nein; es verräth vielmehr sträflichen Leichtsinn, sie auf die Auctorität eines einzigen Correspondenten hin in ein öffentliches Blatt aufzunehmen, und an einem Priester, wie der Redacteur ist, muß die einem geistlichen Mitbruder bewiesene Rücksichtslosigkeit, um mich mild auszudrücken, recht sehr befremden. Ich habe über die Missionen, welche gewisse Ordensgeistliche an verschiedenen Orten der Schweiz, und namentlich auch im Kanton Luzern, hielten, Berichte erhalten, welche den Erfolg dieser Missionen durchaus nicht von der vortheilhaften Seite schildern, wie dieß der Redacteur der

schweiz. Kztg. zu thun pflegt. Meine Berichte rühren von mehreren Männern her, die ich genau kenne, von deren Wahrheitsliebe und strenger Orthodoxie ich vollkommen überzeugt bin: und dennoch trage ich Bedenken, diese Berichte zu veröffentlichen. Um so weniger hätte nun aber der Redacteur der schweiz. Kztg. die nachtheiligen Berichte eines einzigen Correspondenten über Hirscher veröffentlichen sollen; und da der Eindruck, welchen der Artikel in Nr. 25 seines Blattes machte, ihn zu den genauesten Erkundigungen auffordern mußte, er bis zur Erscheinung von Nr. 35 auch hinreichende Zeit hatte, die nöthigen Erkundigungen einzuziehen, solche jedoch unterließ, und troß allen ihm bekannt gewordenen Widerspruchs den Schmähartikel in Nr. 35 verfaßte und veröffentlichte: so liegt die Vermuthung nahe, daß es ihm um die Wahrheit überhaupt gar nicht zu thun war. Bei so bewandten Umständen hat nach meiner Ansicht der Redacteur nicht pflichtmäßig gehandelt, und wie der „Ehrenmann" harte Anklagen veröffentlichen konnte, über deren Wahrheit es ihm an aller Gewißheit mangelte, vermag ich auch nicht einzusehen.

Ich lenke die Aufmerksamkeit auf das mir übersandte Schreiben des Redacteurs. Sollte der Redacteur einer Zeitung das für ihn so wichtige Preßgesetz nicht kennen? Sollte er nicht gewußt haben, daß ein Spruch auf Nennung des fraglichen Verfassers nicht zu erwarten stehe, sondern daß sich das Gericht an den verantwortlichen Herausgeber halte? Sollte ihm unbekannt gewesen seyn, daß damals, als ich an ihn schrieb, das Klagrecht schon erloschen war? Und wenn er dieß wußte, was läßt sich dann aus seiner sehr nahe gelegten Aufforderung, eine Klage anhängig zu machen, für ein Schluß ziehen? Er giebt vor, als Redacteur und Ehrenmann dürfe er den Verfasser des anstößigen Artikels (der er selbst ist!) nur auf richterlichem Wege namhaft machen; allein darf er denn als Redacteur und Ehrenmann sich zum Werkzeuge öffentlicher Verleumdungen hergeben? Der Redacteur

muß wunderliche Begriffe von einem Ehrenmanne haben, wenn er sein Benehmen damit in Einklang bringt. Selbst die „Sion“ meinte, der Verfasser des anstößigen Artikels sollte sich nun allerdings nennen und seinen Kampf durchfechten, auch muthete sie mit Recht der „schweizerischen Kirchenzeitung“ zu, sich darüber zu rechtfertigen, daß sie mit so großer Zuversicht Anklagen aufstellte, und dann mit unbegreiflicher Inconsequenz fallen ließ, obwohl sie gesagt hatte, sie habe noch „Schlagenderes“. Hatte der Redacteur durch die Aufnahme des anstößigen Artikels eine wiederholte, große Uebereilung begangen, so forderte es seine Pflicht als Redacteur und seine Ehre als Mann, von dem betreffenden Correspondenten die Beweise für die erhobenen Anklagen zu verlangen, sobald die letzteren für unwahr erklärt wurden. Falls die Beweise ausblieben, hätte er bemerken sollen, sähe er sich genöthigt, den Namen des Correspondenten bekannt zu machen, weil er für seine Person nicht als öffentlicher Verleumder erscheinen wolle, und weil ein Correspondent, der, wie es sich bei ihm herausstelle, mit Bewußtseyn lügenhafte Nachrichten einsende, auf Verschweigung seines Namens keinen Anspruch machen könne. Wollte jedoch der Redacteur aus Mitleid mit der Erbärmlichkeit seines Correspondenten dessen Namen verschweigen, so mußte er als Katholik und als Ehrenmann dem Herrn Domcapitular und Professor von Hirscher vollständige Genugthuung geben, dadurch nämlich, daß er den Artikel förmlich und feierlich widerrief, und sein Bedauern darüber aussprach, von einem Correspondenten auf eine so unwürdige Weise hintergangen worden zu seyn. Darin hat die Sion ganz Recht, daß der Redacteur durch den wunderlichen Widerruf in Nr. 39 seines Blattes vom vorigen Jahre die Anklage gegen Hirscher nicht aufheben konnte, um so weniger, da auch die Erklärung von Hirschers Schülern in der Schweiz auf eine eigentliche und specielle Widerlegung nicht eingegangen war. „Dem verehrungswürdigen Hirscher soll jene ehrerbietige Hochachtung erwiesen

und wiedergegeben seyn, die Jedermann einem frommen und gelehrten Priester schuldig ist.“ Sie soll ihm wiedergegeben seyn! Also sollte sie ihm früher entzogen werden? Läßt sich die Aufnahme der beleidigenden Artikel auch nur noch mit Scheingründen vertheidigen, wenn Hirscher in den Augen des Redacteurs ein verehrungswürdiger Mann, ein frommer und gelehrter Priester ist, dem Jedermann, und besonders er selber, ehrerbietige Hochachtung zu erweisen habe? Kurz, ich mag das Verfahren des Redacteurs betrachten, von welcher Seite ich will, so erscheint es mir weder echt katholisch noch ehrenhaft. Unerklärlich ist es übrigens nicht, und ich glaube den Schlüssel zu demselben in der gegenwärtigen kirchlich-politischen Lage des Kantons Luzern zu finden.

Die Schweiz ist leider! häufig das Land der Extreme und der Parteien. Ihr größtes Unglück besteht darin, daß man die wenigsten öffentlichen Angelegenheiten vom allgemein vaterländischen Gesichtspunkte aus betrachtet, sondern daß sie größten Theils nach particularistischen oder nach den Kantonal-Interessen entschieden werden. Aber auch in den einzelnen Kantonen herrscht keine rechte Eintracht, sondern in den meisten stehen zwei Parteien einander gegenüber, welche wechselseitig um die Regierungsgewalt kämpfen. Das Volk ist zwar souverain, wird aber häufig von einzelnen Demagogen geleitet, die unter seiner Auctorität und unter dem Scheine, für sein Bestes bemüht zu seyn, nur um so sicherer ihre eigenen selbstsüchtigen Zwecke verfolgen. Die Parteiführer bilden gewöhnlich in ihren Ansichten schroffe Gegensätze, die sich dann auch in ihrem beiderseitigen Anhange ausprägen. Jede Partei ist ihrer Natur nach exclusiv, und gegen Alles, was nicht unbedingt zu ihr hält, feindselig gesinnt; dieß geht jedoch in der Schweiz bisweilen so weit, daß bei einem Regierungswechsel auch ein Dienerwechsel vom Landammann bis zum Nachtwächter hinunter vorgenommen wird. Nicht nur will die zum Sieg gelangte Partei ihre Anhänger belohnen, sondern sie ist im Allgemeinen geneigt,

den bisherigen öffentlichen Dienern keine redlichen Absichten zuzutrauen, weil sie von den vorigen Gewalthabern angestellt wurden und deren Interesse begünstigen müßten. Selbst das Gute, welches die gestürzte Partei hervorrief, wird nicht anerkannt, denn man meint, es könne nicht gut seyn, weil es von den Gegnern ausging. Die zur Gewalt gelangte Partei macht es sich zum Grundsatze, beinahe in allen Stücken das Gegentheil von dem zu wollen und zu thun, was die abgetretenen Führer wollten und thaten. So ruft ein Extrem das andere hervor, es entsteht die fürchterlichste Einseitigkeit, und das wahre Wohl des Volkes wird nicht befördert.

Diese allgemeinen Reflexionen finden denn auch auf den Kanton Luzern ihre Anwendung, und aus den dermaligen Verhältnissen desselben sind die Angriffe auf Hirscher in der schw. Kztg. zu erklären. Früher, wo die liberale Partei am Ruder war, ließ sich die Neigung zu Extremen kaum verkennen, aber die zur Macht gelangte conservative Partei scheint die Extreme auch nicht vermeiden zu wollen. Herrschte früher eine antikatholische und antikirchliche Richtung, so giebt sich jetzt der Gegensatz in Uebertreibungen kund. Unter den Koryphäen der liberalen Partei soll ein und der andere die bornirte Ansicht gehegt haben, man könne die Geistlichen durch die Schullehrer überflüssig machen; jetzt findet man die Weltgeistlichen nicht mehr ausreichend, sondern will ihre Stelle durch Ordensgeistliche ersetzen, sie wenigstens unter die Aufsicht und den Einfluß derselben stellen, und den letzteren die Bildung der Candidaten der Theologie ausschließlich anvertrauen. Die frühere Regierung sah bei den Anstellungen vorzugsweise auch auf wissenschaftliche Befähigung, und die Theologen, welche in Deutschland studiert hatten, wurden den auf schweizerischen Anstalten gebildeten häufig vorgezogen. Jetzt soll es umgekehrt seyn; das Volk soll künftighin solche Priester erhalten, deren Bildung und Richtung ganz auf das herrschende politische System berechnet ist; auch mag der Neid an das jus talionis erinnern. Ob die Ausführung des ent-

worfinen Planes vollständig gelinge, hängt inzwischen in letzter Instanz von dem Volke ab, und darum sucht man dem Volke einzureden, die deutsche Theologie sei nicht die echt katholische oder orthodoxe, und wolle man musterhafte Priester erhalten, so dürfe man die jungen Theologen nicht nach Deutschland senden. Gegen Geistliche, welche daselbst ihre Bildung erhielten, erregt man Mißtrauen und sucht sie zu verdächtigen. Man sagt von einem solchen mit Achselzucken und entsprechender Miene: „Er het au i Dütschland g'studiert," oder kürzer: „er ist au e Dütsche." Dieß und wenigstens Neigung zur Heterodoxie haben, kommt auf Eins heraus.

Die schweizerischen Theologen wählten bisher unter den deutschen Universitäten vorzugsweise Tübingen und Freiburg. Hirscher wirkte bekanntlich eine geraume Anzahl von Jahren früher in Tübingen, und wird deßhalb in der Schweiz als der Repräsentant beider theologischen Facultäten betrachtet. Sein Name war bis jetzt hochgefeiert, allein viele Laien, nicht minder manche Kleriker kannten ihn eben auch nur dem Namen nach, oder aus seinen Schriften höchst oberflächlich, weil sie die letzteren nicht genugsam verstehen, und daher in Beziehung auf ihre Katholicität auch nicht zu beurtheilen wissen. Gelang es, dem Luzerner Volk die Ansicht beizubringen, daß sogar der Professor Hirscher, ein Mann, den es bisher mit Achtung und Ehrfurcht zu nennen pflegte, nicht katholisch sei, sondern äußerst schädliche Grundsätze verbreite, so war die deutsche Theologie um allen Kredit gebracht, und das Volk mußte in der That zu der Ueberzeugung gelangen, daß es nothwendig sei, die jungen Theologen von Ordensgeistlichen bilden zu lassen. Der Plan war gar nicht übel berechnet, und wenn man in der Wahl der Mittel zum Zwecke nicht sehr verlegen ist, vortrefflich ersonnen.

Der Redacteur der schw. Kztg., welcher es sich zur Aufgabe gemacht hat, die Einführung gewisser Ordensgeistlichen in Luzern mit aller Kraft zu empfehlen, war erfreut, von einem Correspondenten nachtheilige Berichte über Hirscher

erhalten zu haben, deren Veröffentlichung die Ausführung des erwähnten Planes ungemein begünstigen mußte, und so theilte er ohne alle nähere Untersuchung die Anklagen gegen Hirscher mit, weil dieselben seinem Zwecke dienten. Auf diese Weise glaube ich mir sein Verfahren erklären zu müssen. Den Kanton Luzern bewohnt im Allgemeinen, so viel ich weiß, ein biederes und religiöses Volk, welches wohl einsieht, daß die festeste Stütze seines katholischen Glaubens in dem Oberhaupt der Kirche beruhe; darum eröffnete der Redacteur seine Anklage mit den Worten: Hirscher ist ein Feind Roms und alles dessen, was von Rom kommt; darum zählte er vorerst meinen Collegen zu den Kirchenstürmern, um Verdacht zu erwecken, und den Hauptschlag mit dem groben Geschütze desto sicherer führen zu können. War Hirscher moralisch vernichtet und als Ketzer gebrandmarkt, so hatte man mit seinen Schülern gewonnenes Spiel; das Mißtrauen gegen sie erschien gerechtfertigt, ihren Ansichten und Bestrebungen entgegen zu arbeiten, konnte für Pflicht gelten, und man konnte sich auch für verpflichtet halten, sie bei allen möglichen Gelegenheiten zurückzusetzen. Wäre der Plan nur nicht so verdammt gescheidt gewesen, man sähe sich versucht, ihn schrecklich dumm zu nennen. Ich habe Nichts weiter hinzuzufügen, ich glaube bloß auf allgemeine Beistimmung rechnen zu dürfen, wenn ich behaupte, daß ein Plan, zu dessen Ausführung solche Mittel in Anwendung gebracht werden müssen, unmöglich gut und in seinen Folgen segensreich seyn könne.

IV. Die Betheiligung der Sion in der Hirscher'schen Sache.

Endlich sind noch die Noten zu besprechen, mit welchen der eine Redacteur der „Sion“, den ich kurzweg mit dem Buchstaben A. bezeichnen will, Hirschers Erklärung zu verunstalten beliebte. Ich freue mich sehr, daß diese Noten nicht von dem Hauptredacteur, dem Herrn Dr. Herbst, ausgingen, und lasse zum Beweise mit wahrem Vergnügen sein in Nr. 8

der Sion vom 18. Januar d. J. erschienenes „Separatvotum in der Hirscher'schen Angelegenheit“ hier abdrucken, welches also lautet:

„Es gibt Individualitäten, die durch ihr geistreiches Wesen Gefahr laufen, bei der Würdigung positiver Lehren und durch solche Lehren bedingter Einrichtungen nicht immer mit aller Strenge den objectiven Standpunkt festzuhalten, obgleich sie keineswegs darauf ausgehen, das Positive zu untergraben, vielmehr nur dahin zu wirken beabsichtigen, daß dem Positiven ein fruchtbares Feld in rechter Innerlichkeit gewonnen werde. Eine solche Individualität scheint Professor Dr. Hirscher in Freiburg zu seyn. Was dieser berühmte Theolog theils als öffentlicher Lehrer, theils als Schriftsteller seit einer Reihe von Jahren geleistet, ist so sehr des Dankes werth, daß er rücksichtlich einiger Mängel, die sich in seinen Schriften vorfinden mögen, auf eine durchaus humane Beurtheilung einen wohlbegründeten Anspruch hat. Von Hirscher als einem „hochmüthigen Comödianten“ zu reden, hat bis auf die „Schweizerische Kirchenzeitung“ meines Wissens noch Niemand sich erlaubt. Zudem hat jeder Mensch von strebendem Geiste seine Entwicklungsgeschichte. Wo nun ein Fortschritt vom weniger Bestimmten zu Vollendung in der Bestimmtheit unverkennbar ist, da erscheint es, abgesehen von allem Andern, als eine Forderung der Sittlichkeit, daß man nicht Einzelnes in der Art urgire, als stelle sich das ganze Leben eines vielerfahrnen Mannes in diesen oder jenen einzelnen Fällen dar. Daß ein solcher Fortschritt bei Hirscher stattgefunden hat, dafür zeugt, außer seinen Schriften, seine in der Beilage Nr. 29 zur Sion v. J. abgegebene Erklärung. Ich für meine Person habe diese Erklärung nicht ohne innige Theilnahme für den mißhandelten Mann lesen können und bedauere nur, daß der von der „Schweizer Kirchenzeitung“ auf eine so indignirende Weise angeregte Handel nicht gleich von vornherein eine Hirschers Namens würdige Erklärung gefunden hat. Dr. Herbst.“

Dieses würdige Votum eines bei dem Streite unbetheiligten Mannes, welcher zudem für streng katholisch gilt, erspart mir das Meiste, was ich der „Sion“ bemerklich machen wollte, und es gereicht mir zu nicht geringer Satisfaction, daß ich bloß den Herrn A. als dritten Ankläger Hirschers zu bezeichnen habe. Zu den Anklägern zähle ich ihn unbedenklich, und die Gesinnung, welche aus seinen Noten hervorleuchtet, halte ich nicht nur für unchristlich oder unkatholisch, sondern geradezu für pharisäisch. Der Professor Dr. Alzog in Posen ist kein Schüler Hirschers, und hatte diesen vor dem Erscheinen seiner trefflichen „Universalgeschichte der christlichen Kirche vom katholischen Standpunkte“ nicht persönlich gekannt. Sein Urtheil über Hirscher muß also für ganz unparteiisch gelten, und um so größeres Gewicht haben, als ihm ein Correspondent der „Sion“ (Nr. 1 vom 1. Jan. d. J.) die Prädicate „verdienstvoll und bestgesinnt“ beilegt. Nun das Urtheil Alzogs über Hirscher lautet folgender Maaßen (S. 696 f.): „Alle diese Werke (über Moraltheologie), die für ihre Zeit ungemein viel gewirkt haben, wurden aber mehr oder weniger verdunkelt durch Hirschers Leistungen. Gleich beim Beginne seiner theologischen Laufbahn wandte er sich, im Gegensatz zu einer entarteten Scholastik, dem reinen, ungetrübten Geiste des Evangeliums zu, und durch seine sehnlichst erwartete und mit ungetheiltem Beifall aufgenommene „christliche Moral“ hat er die Zeitgenossen in die Tiefen des Reiches Gottes eingeführt, und zu thatkräftigem Glauben gestärkt. Er ist nun der Lehrer und Führer des katholischen Deutschlands geworden, und hat mit Möhler unstreitig am bedeutendsten auf die religiös-kirchliche Richtung eingewirkt. Aber der herrliche, von Gott reich begabte Lehrer wird nicht bloß die Zeitgenossen zum Danke verpflichten, sondern auch die künftige Generation, wenn es ihm vergönnt seyn sollte, sein großes, beabsichtigtes Werk für den religiösen Jugendunterricht zu vollenden.“ — Der Herr A. ist ein junger Theologe, welcher

aus Hirschers Collegien noch recht viel lernen könnte, sich aber dennoch herausnimmt, über diesen Mann zu Gericht zu sitzen. Hirscher hat als akademischer Lehrer und als theologischer Schriftsteller unendlich segensreich gewirkt, hat gerade den Glauben an das positive Christenthum, wie Wenige außer ihm, geweckt und befördert, und er hat zur Hebung des christlichen und kirchlichen Lebens nicht nur unter den Klerikern, sondern auch unter den Laien Ausgezeichnetes geleistet. Demungeachtet fordert ihn der obscure Herr A. vor sein Tribunal! Da wird denn doch wohl das Gefühl einer ungewöhnlichen Verwunderung gerechtfertigt erscheinen. Ich habe das Benehmen des Herrn A. etwas näher zu charakterisiren, um mein Urtheil, daß seine Gesinnung eine pharisäische sei, zu rechtfertigen.

Zuvörderst lenke ich die Aufmerksamkeit auf die merkwürdige Art und Weise, mit welcher der famose Artikel der „Schweizerischen Kirchenzeitung" bei den Lesern der „Sion" introducirt wurde. „Eine solche Anklage ist zu wichtig, als daß nicht gefragt werden sollte: ist sie gegründet. Wehe, wenn sie es wäre," u. s. w. Ich will, um das Auffallende einer solchen Sprache hervorzuheben, einen andern Fall setzen. In einem öffentlichen Blatte erscheint folgender Artikel: „Ein Mann, der sich lange in Württemberg und Baiern aufgehalten, und in allweg in Stand gesetzt war, sich zu unterrichten, erklärt sich über den zweiten Redacteur der Sion dahin: A. ist ein verkappter Protestant, der im Solde eines protestantischen Vereins steht, welcher viele hochgestellte Mitglieder zählt, und über bedeutende Geldmittel zu verfügen hat. A. hat sich verpflichtet, unter dem Scheine eines fanatischen Eifers für die katholische Kirche dem Protestantismus Proselyten zu verschaffen. Zu dem Ende ist seine Aufgabe, die Koryphäen unter den katholischen Theologen als heterodox zu verdächtigen, und die Ueberzeugung hervorzurufen, daß im Katholicismus gar keine wissenschaftliche Theologie möglich sei, sondern

nur ein blinder Auctoritätsglaube bestehen könne. Ferner soll er alles Unwesentliche im Katholicismus und alle Mißbräuche desselben als streng kirchlich und nothwendig vertheidigen, damit wahrheitliebende Katholiken, welche nicht auf alles Denken in religiösen Dingen Verzicht leisten wollen, über die geistige Knechtschaft, in der sie sich befinden, und über den Unsinn, den sie glauben sollen, allmählig empört würden, dadurch aber auch geneigt, sich der Freiheit der protestantischen Kirche in die Arme zu werfen. A. scheint übrigens an der Lösung seiner Aufgabe zu verzweifeln, und hat früher, als man vermuthen konnte, die Maske fallen lassen. Er hat bereits einen Schritt gethan, in Folge dessen er wohl nicht mehr lange Mitredacteur der Sion seyn dürfte."

Dieser Artikel wird im „Herold des Glaubens" nachgedruckt, und der Redacteur bemerkt dazu: „Eine solche Anklage, öffentlich gegen einen Redacteur der vielgelesenen und streng katholischen Zeitschrift Sion gerichtet, ist zu wichtig, als daß nicht gefragt werden sollte: ist sie gegründet? Wehe, wenn sie es wäre. Möge Herr A. durch eine offene Erklärung seine wahren Freunde und seine Feinde überzeugen, daß er, seinem Taufgelübde getreu, ein aufrichtiger Anhänger der römischen Kirche sei, und doch ja den Vorwurf, daß er ein verkappter Protestant sei, nicht auf sich ruhen lassen. Denn wenn er das wäre, was Gott verhüten wolle, so müßten wir ihn sehr beklagen." — Was würde wohl der Herr A. hiezu sagen? Er würde, denke ich mir, erklären, daß die Anklage an und für sich absurd sei, daß ihm aber die Zumuthung des Herolds, sich dagegen zu vertheidigen, als das non plus ultra von Unsinn erscheine. Ein Schuft könne dem tugendhaftesten Manne die abscheulichsten Laster andichten und seine Lügen öffentlich verbreiten, aber unerhört sei es, daß dem Angeschuldigten auferlegt werde, das Gegentheil zu beweisen. Das sehe denn doch auch der Dümmste noch ein, daß einzig der Ankläger die Beweise für seine Beschuldigungen zu liefern habe, und daß er, wenn er dieselben

nicht vorbringe, als Verleumder erscheine, der im günstigsten Falle die öffentliche Verachtung auf sich lade u. s. w. Der fingirte Fall und der wirkliche sind nun aber sehr gleichartig, ja nach meinem Bedünken kommt im letzteren der zweite Redacteur noch schlimmer weg, — denn bei Hirscher konnte man sich auf dessen Schriften berufen. Hätte es der Herr A. redlich mit meinem Collegen gemeint, so hätte er den berüchtigten Artikel etwa folgender Maaßen einführen müssen: „Ein solche Anklage ist zu wichtig, als daß nicht gefragt werden sollte: ist sie gegründet? Allein der Verfasser des Artikels hat bloß behauptet, jedoch nicht das Geringste bewiesen. Bei allen Beschuldigungen von Erheblichkeit, welche er gegen Hirscher vorbringt, läßt sich aus den Schriften des berühmten Mannes das Gegentheil beweisen, was insbesondere von der Anklage gilt, daß Hirscher ein Feind Roms sei. Wir müssen daher den Verfasser auffordern, seine Anklage durch Beweise zu erhärten, denn wenn ihm deren nicht zu Gebot stünden, hätten wir ihn für einen böswilligen Verläumder zu halten, der unser Mitleid verdient." So oder auf ähnliche Weise hat sich inzwischen Herr A. nicht ausgesprochen, und wenn der Katholik für die Ehre seines Nebenmenschen eben so sehr interessirt seyn soll, wie für seine eigene, so ist der Katholicismus des Herrn A. eben noch lange nicht der reinste.

Wichtiger und beweisender für meine Ansicht sind inzwischen die Noten, mit denen er Hirschers Erklärung ausstaffirte. Die erste lautet also: „Wir beeilen uns, diese Erklärung, die wir leider erst am 19. Decbr. erhalten haben, mitzutheilen. Mögen unsere Artikel in Nr. 111 und 119 von Vielen mißverstanden worden seyn: der Zweck derselben ist erreicht. Hirscher hat nun selbst auf die vielen Anklagen geantwortet, welche von der „Schw. Kztg." mit so großer Zuversicht gegen ihn erhoben worden waren. Er hat sich auch über andere Punkte vernehmen lassen, die man ihm längst zur Last legte. Nur durch eine offene Erklärung von

ihm selber konnten die vielfach öffentlich erhobenen Anklagen entkräftet und das bei Vielen gegen ihn herrschende Mißtrauen gehoben werden. Daß dieß geschehen möge, war der sehnlichste Wunsch der Sion; und aus diesem Grunde allein hat sie die öffentliche Anklage der „Schw. Kztg." nicht mit Stillschweigen übergangen, sondern Widerlegung gefordert, und nachdem die „Schw. Kztg." die Anklage bloß bei Seite geschoben, aber nicht entkräftet hatte, abermals auf Widerlegung gedrungen. Man mag das Verfahren der Sion finden, wie man will, nur muß man, wenn man ihre Artikel in Nr. 111 und 119, sowie Nr. 127 unbefangen lesen will, gelten lassen, daß sie keineswegs Hirscher angreifen, sondern vielmehr eine vollkommene Rechtfertigung desselben herbeiführen wollte, eben weil sie seine literarischen Verdienste zu hoch schätzt, als daß sie solchen Wunsch nicht hegen sollte. Ihr Zweck war ein guter, und wie sie sich freut, wenn er nunmehr erreicht ist, so liegt die Schuld nicht an ihr, wenn er je nicht vollkommen erreicht seyn sollte, wie sie auch Nichts dafür kann, wenn ihr dießfälliges Verfahren mißdeutet worden ist. — Und wenn sie in dieser Sache je gefehlt hätte, so ist dieß jedenfalls bona fide geschehen.

D. Red."

Also nur durch eine offene Erklärung von Hirscher selber konnten die Anklagen der „Schweizerischen Kirchenzeitung" entkräftet werden. Wenn es dem Herrn A. mit dieser Behauptung Ernst ist, so hege ich von seinem Verstande keine außerordentliche Meinung. Was davon zu halten sei, habe ich kurz vorher hinlänglich angedeutet. Herr A. wollte, wie er versichert, eine vollkommene Rechtfertigung Hirschers herbeiführen, und schließt die letzte seiner Noten mit dem frommen Wunsche, daß Alle durch die abgegebene Erklärung beruhigt werden möchten. Allein ist denn er selbst beruhigt? Spricht er nicht in der ersten Note unverholen aus, daß der Zweck nicht vollkommen erreicht seyn dürfte? War es ihm bloß um Hirschers Rechtfertigung zu thun, warum ließ er die

Erklärung so ganz unpassender Weise mit Anmerkungen abdrucken, die kein Mensch verlangte, und durch die Hirscher aufs Neue verdächtigt wird? Ja sogar auf absichtliche Entstellung des wahren Sachverhaltes kommt es dem Herrn A. nicht an. Zum Beweise hebe ich seine zweite größere Note auf S. 1463 heraus. Hirscher hatte sich gegen den Vorwurf zu vertheidigen, daß er noch in der vierten Auflage seiner Katechetik von der gegenwärtigen Form der Messe als einer bloß provisorischen rede, und die Opferidee ganz in den Hintergrund dränge. Er wies nach, daß dieser Vorwurf seine Katechetik nicht mit Grund treffe, indem er eine Stelle aus derselben anführte. Hiergegen bemerkt Herr A.:

„Wörtlich heißt es: „„Wenn die heilige Messe das ganz wäre, was sie seyn sollte, so würde in ihr von den vereinigten Gläubigen in ordentlicher, öffentlicher Feier das Nachtmahl des Herrn begangen, und (wie oben von diesem Mahle gesagt wurde) alle Gnade und Wahrheit in Jesu Christo — gleichwie dargeboten, also auch empfangen und gelebt. [ ] Das thäten sie in gemeinsamer Handlung, unter sich und mit ihrem Priester vereinigt, und unter der Form bald von Gebeten, bald von Gesängen, bald von Litaneyen, bald von Gemeingebet oder Chören. Hier hätte der Katechet nichts zu thun, als die Zöglinge in die betreffenden Formulare einzuführen: sie einerseits also zu lehren, wie sie ihre Christenandacht, die sich in der Feier des Abendmahls Jesu Christi concentrire, in den Worten derselben erwecken und aussprechen sollten; sie anderseits einzuüben, daß sie jegliches nach der bestehenden Weise singen [zu singen und zu sprechen wüßten rc.]. So lange indessen die dermalige Einrichtung der hl. Messe besteht rc."" Und nun fragen wir: Ist hier nicht der Priester als von Christus eingesetzter Opferer, als das Opfer der hl. Messe feiernd, und eben damit die Opferidee zu Gunsten der Abendmahlsfeier zurückgedrängt? Ist nicht eben das Moment, daß wir in dem hl.

Meßopfer, das da ist die unblutige Erneuerung des Opfertodes Jesu Christi, der sich für uns fortwährend auf unsern Altären darbringt und durch die von ihm gesetzten Priester (Opferer) dargebracht wird, der Früchte seines Opfers theilhaftig werden, zurückgesetzt? — Ist nicht die jetzige Form der Messe als eine unadäquate, vorübergehende, aufzuhebende, also provisorische erklärt? Ja, und hauptsächlich das ist Hirschern das Provisorische, daß der Priester „Messe hält", und daß nicht die Gläubigen, unter sich und mit ihm vereint, das Nachtmahl des Herrn „begehen". D. Red."

An dem durch [ ] bezeichneten Orte hat Herr A. eine Stelle von nicht weniger als 11 Zeilen ausgelassen, und zwar gerade die Beweisstelle, in welcher Hirscher den geliebten Sohn Gottes das in der hl. Messe gegenwärtige Opfer genannt hatte. Herr A. beliebte bloß, in einer zweiten Note zu erklären, „dieß Wort stehe allerdings an der bezeichneten Stelle, sei aber in solchem Zusammenhang keineswegs genügend, um die Opferidee hinsichtlich der Messe gebührend hervorzuheben; es lasse vielmehr eben in seinem Zusammenhang eine ganz andere Auslegung zu." Das Letztere wird außer dem Herrn A. schwerlich Jemand behaupten, und so muß ich fragen: warum hat Herr A., da er ja wörtlich citiren will, die Stelle nicht vollständig angeführt? Warum hat er Anfang und Schluß ausgeschrieben, aber gerade die beweisende Mitte übergangen, ohne nur anzudeuten, daß er etwas übergehe? Warum hat er nicht den Lesern der „Sion" die Beurtheilung überlassen, ob an der fraglichen Stelle wirklich die Opferidee zurückgesetzt sei? Hirscher hat noch auf §. 111 seiner Katechetik L. c. d. f. zurückgewiesen. Da heißt es: „Es ist zur sakramentlichen Vereinigung gegenwärtig Jesus Christus, der Gekreuzigte: der Sohn folglich, den der Vater in die Welt, ja in den Tod dahingegeben hat, damit wir nicht ins Gericht kämen; .... der Gottes- und Menschensohn, welcher Seinen Leib hingab, und Sein Blut vergoß zur Verge-

bung der Sünden für Viele. Dieser gebrochene Leib, dieses vergossene Blut bleiben bei uns: es beharret die That und Kraft dieses Todes in Ewigkeit, für alle Sünder, die dieselbe zu ihrer Versöhnung und Tröstung ergreifen wollen;" und zu Anfang des §. 111 wird S. 563 bei Angabe der abzuhandelnden Momente das Moment, daß Jesus Christus im heiligen Abendmahle gegenwärtig sei, als unser Schuldopfer und Erlöser namentlich aufgeführt. Welcher Mensch von nur einiger Wahrheitsliebe mag nun noch behaupten, daß die Opferidee in Hirschers Katechetik zurückgedrängt sei? Gesetzt aber auch, dem sei also, und die Entschuldigung, daß ein besonderes Gewicht auf die Einführung der Katechumenen in den Empfang des heiligsten Altarssakraments gelegt wurde, erscheine als ungenügend: folgt denn daraus, daß Hirscher die Opferidee in der Lehre von der hl. Messe läugne, oder daß er darüber heterodoxe Ansichten hege? Denn darauf kommt es doch wohl allein an. Der Verfasser des Zusatzartikels in Nr. 119 der „Sion" und Herr A. scheinen von dem Unterschied zwischen einem Katechismus, einem Religionshandbuche und einer Katechetik gar keinen Begriff zu haben. Die Katechetik ist die Anleitung für den Katecheten, die Katechumenen zu echten Christen, zu einem in Liebe thätigen Glauben mittelst des Religionsunterrichts heranzubilden. In einer Katechetik wird eine erschöpfende Exposition der Religionswahrheiten gar nicht gefordert, denn bei dem Katecheten werden sie vorausgesetzt und für ihn genügen bloße Andeutungen; was aber die Katechumenen betrifft, so vernehmen sie die Religionswahrheiten aus dem Katechismus. Hat nun Hirscher in seinem Katechismus, ist die entscheidende Frage, die Opferidee zurückgedrängt? Man schlage S. 188 ff. auf; da steht zu lesen:

Fr. Aber wo geschieht es, daß wir das Alles zu dem Vater und Sohne empor glauben, lieben, und bitten? und wo wird das Alles empfangen?

A. In der hl. Messe. So oft wir derselben mit gebührender Andacht beiwohnen; besonders aber, so oft wir würdig zum Tische des Herrn hinzugehen.

Fr. Wenn hiernach die hl. Messe die Feier ist des von dem Herrn in seinem Leib und Blute gestifteten Mahles, so müssen wir in derselben ein Zweifaches unterscheiden. Was ist das Erste?

A. Jesus Christus ist uns in ihr nach der Wandlung ganz so, wie einst am Kreuze gegenwärtig, und ist es bis ans End der Welt. Wie er demnach am Kreuze seinem himmlischen Vater seinen Leib und sein Blut, und in seinem Leib und Blute seinen unbegrenzten Gehorsam, und seine unendliche Liebe dargebracht hat zum Anbetungs-, Versöhnungs-, Danksagungs- und Bittopfer, also thut Er es noch (unblutiger Weise) in jeder hl. Messe. In jeder steht Er in Mitte seiner Gläubigen und für sie, als ihr Opfer und Opferer, vor seinem himmlischen Vater. Seine (des unsichtbaren Opferers) sichtbare Vertreter sind die Priester; nach dem Auftrage: „Thut dieses zu meinem Gedächtnisse!" Luc. 22, 19. Die sichtbaren Opfergestalten sind Brod und Wein.

Fr. Wie nennt man darum auch die hl. Messe?

A. Man nennt sie auch und sie ist die unblutige Darstellung und Erneuung des blutigen Opfers am Kreuze, sie ist das Opfer des neuen Bundes, welches Jesus Christus beim letzten Abendmahl unter den Gestalten des Brodes und Weines eingesetzt hat, und welches Er (der ewige Hohepriester) für und für unsichtbar darbringt durch seine sichtbaren Priester.

Fr. Welches sind daher die zwei ersten Hauptbestandtheile der hl. Messe?

A. Die Wandlung, und Opferung.

Fr. Was ist das Dritte, was wir in der hl. Messe zu unterscheiden haben?

A. Jesus Christus, wie Er unter den Gestalten von Brod und Wein seinen blutigen Tod für uns seinem himmlischen Vater als Opfer darbringt, also will Er auch, daß wir unter denselben Gestalten dieses Opfers, und dessen überhaupt theilhaftig seyen, was er uns als unser Mittler und Heiland ist. Daher bietet er sich in der hl. Messe zum sakramentlichen Genusse, zur Theilnahme an ihm und seinem Tode dar. u. s. w.

Hierauf wird die Meßfeier nach ihren Bestandtheilen erklärt. Da heißt es auf S. 190 unter Anderm: „Dieses nun (Brod und Wein) nimmt der Priester, und bringt es dem himmlischen Vater, dem lebendigen und wahren Gott dar zum Opfer — für sich, und alle Anwesenden, und für alle Gläubigen, die Lebendigen und die Verstorbenen.“ Weiter S. 191: „Nach der Consecration. — Nun sehen die Gläubigen im Geiste Jesum Christum gegenwärtig, wie er sich für sie am Kreuze opfert. Sie gedenken daher vor Allem seines bittern Leidens und Sterbens, aber auch seiner glorreichen Auferstehung und Himmelfahrt. Und nun flehen sie zu Gott: Wir bringen Dir ein reines, ein heiliges, ein unbeflecktes Opfer dar; sieh auf dasselbe mit versöhntem und gnädigem Angesichte! Vor Allen wolle sich Gott um dieses Opfers willen der Abgestorbenen, insbesondere derjenigen erbarmen, deren Seelen sie näher angehen. Sie flehen: „Ihnen und allen Abgestorbenen schenke die Wohnung des Lichtes und Friedens.“ Aber auch den Anwesenden wolle Er gnädig seyn! Sie bitten: „Gieb Antheil an deinen Heiligen, du Erbarmer, auch uns Sündern.“ Abermal wenden hierauf die Gläubigen den Blick auf Jesus Christus den Gekreuzigten, und dem Vater sich Opfernden. Sie sehen in Ihm die höchste Verherrlichung der Größe und Liebe des Vaters. Sie rufen aus: „Durch Ihn, mit Ihm, und in Ihm ist dir allmächtiger Gott, in Einigkeit des heiligen Geistes, alle Ehre und Herrlichkeit in Ewigkeit.“ u. s. w.

Und nun frage ich meinerseits: drängt Hirscher bei der Lehre von der hl. Messe die Opferidee in den Hintergrund? Stellt er nicht eben das Moment vollständig und streng kirchlich dar, welches Herr A. oben an ihm vermissen wollte? Wenn er die Lehre am passenden Orte vorträgt, ist es seine Schuld, wenn sie Herr A. da sucht, wo sie in ausführlicher Entwicklung gar nicht hingehört? Warum ignorirte Herr A. den betreffenden Abschnitt im Katechismus gänzlich? Wenn er noch überdieß in dem Citat aus der Katechetik gerade die schlagende und beweisende Stelle wegließ, ist dann die Vermuthung zu gewagt, daß es ihm um Hirschers Rechtfertigung gar nicht zu thun war, daß er vielmehr meinen Collegen eher verdächtigen als vertheidigen wollte, daß ihm rechtfertigende Stellen in Hirschers Schriften sogar unlieb sind? Thue ich ihm also unrecht, wenn ich, zwischen der angeblichen und wirklichen Tendenz der Noten wohl unterscheidend, seine Gesinnung eine pharisäische nenne?

Wollte ich gleich dem Herrn A. auf Ketzereien Jagd machen, so sollte es mir nicht schwer fallen, aus einzelnen Sätzen seiner oben citirten Anmerkung den stärksten Verdacht zu erwecken, daß er aus Hyperorthodoxie heterodox sei; doch das halte ich unter meiner Würde, und fahre deßhalb fort, seine Noten zu beleuchten. Hirscher hatte in seiner Erklärung hinsichtlich des Vorwurfs, er rede von der gegenwärtigen Meßform als einer provisorischen, angegeben, was er unter „provisorisch“ verstehe, und worin sich seine Wünsche in Betreff der Meßfeier concentriren. Hiezu notirte Herr A., das Provisorische erscheine offenbar als nur so lange geltend, bis das Bessere eingeführt werde, und wie wir aus seiner obigen Note ersehen haben, ist es ihm ein Gräuel, das Provisorische der Meßform darein zu setzen, daß nicht die Gläubigen unter sich und mit dem Priester vereint, das Nachtmahl des Herrn feiern. Allein in der hl. Messe feiert der Priester doch hoffentlich auch das Nachtmahl des Herrn, oder sind die Worte: **Qui pridie, quam pateretur, accepit panem etc. und:**

Simili modo, postquam coenatum est, accipiens et hunc praeclarum calicem etc. bedeutungslos? Ist sofort die Forderung, daß die Gläubigen unter sich und mit dem Priester vereint das Nachtmahl des Herrn begehen mögen, eine unkirchliche? Im Gegentheil, schon das Missale spricht sie deutlich aus, weil die meisten oder beinahe alle Gebete des Meßformulars den Plural enthalten. Quod ore sumpsimus, Domine, heißt es nach der Communion, pura mente capiamus, et de munere temporali fiat nobis remedium sempiternum. Das Concil von Trient spricht sich Sess. XXII. de sacrificio missae Cap. VI. also aus: Optaret quidem sacrosancta Synodus, ut in singulis Missis fideles adstantes non solum spirituali affectu, sed sacramentali etiam, Eucharistiae perceptione communicarent, quo ad eos sanctissimi hujus sacrificii fructus uberior proveniret: nec tamen, si id non semper fiat, propterea Missas illas, in quibus solus sacerdos sacramentaliter communicat, ut privatas et illicitas damnat etc. „Si id non semper fiat": es geschieht jedoch nach langjährigem Usus beinahe immer, daß die Laien außer der Messe communiciren. Der jetzigen Praxis der Meßfeier wird also eine andere, wünschenswerthere gegenübergestellt, und so ist die jetzige nach der Ansicht der Kirchenversammlung selbst eine provisorische, d. h. so lange geltend, bis der christliche Sinn des Volkes die Einführung der besseren möglich macht. Sollte Hirscher nicht wünschen dürfen, was die Kirchenversammlung wünschte? Und wenn sich seine Wünsche hinsichtlich der Meßfeier darin concentriren, daß das Volk aus dieser hochheiligen Feier all jenen unaussprechlichen Segen ziehen möchte, welcher in derselben niedergelegt ist: sagt er etwas Anderes, als was in den Worten „quo ad eos sanctissimi hujus sacrificii fructus uberior proveniret" enthalten ist? Will denn Herr A. orthodoxer seyn, als das Concil von Trient? Das wäre auch möglich; es saßen erleuchtete Väter auf diesem Concil.

Zu der Vertheidigung Hirschers gegen den Vorwurf, daß er den Cölibat bekämpfe, bemerkt Herr A.: „Diese Erklärung zeigt, daß Hirscher das Cölibatgesetz allerdings nicht rücksichtslos bestreitet, wie die Radicalen; aber er stellt es auch nicht als solches dar, welches durch die Weisheit der Kirche gegeben, und mit der größten Energie geltend gemacht worden ist, und welchem der Priester freudig gehorchen muß, weil es für ihn ein Gesetz der Kirche ist, sondern bloß als solches, das eben besteht, und für dessen Beobachtung man sich vorbereiten muß, weil man dessen Aufhebung doch so bald nicht erwarten kann. Dadurch kann man aber ein Gesetz recht wohl untergraben, daß man es nur gelten läßt, weil man es doch nicht aufheben kann, und nicht weil es vernünftige, rechtliche, höhere Autorität für sich hat. D. Red." — Merkwürdig. Läugnet denn Hirscher, daß das Cölibatsgesetz eine vernünftige, rechtliche, höhere Auctorität für sich habe? Wenn er es aber als ein Gesetz der Kirche anerkennt, ist dann seine Ansicht, daß es nicht zu innerlichem Gehorsam verpflichte? Wenn jedoch auf der andern Seite das Cölibatsgesetz durch die Weisheit der Kirche, nicht aber von Christus selbst eingeführt worden ist, so wäre es heterodox, zu behaupten, die Kirche besitze nicht die Macht, das Gesetz wieder aufzuheben, wenn sie es in ihrer Weisheit für angemessen achte. Hirscher behauptet nun, dieser Zeitpunkt liege noch in weiter Ferne, und darum müsse jeder Candidat des geistlichen Standes den Muth und die Kraft und den aufrichtigsten Willen in sich fühlen, das Gesetz unter Gottes Beistand nach Buchstaben und Geist zu beobachten. Er rechtfertigt sodann das Bestehen des Gesetzes, indem er dessen Vortrefflichkeit nachweist und zugleich die Beweggründe für gewissenhafte Beobachtung desselben hervorhebt, als da sind die innere hohe Würde der Virginität an sich, ihr tiefgreifender Zusammenhang mit einer großartigen und segensreichen Pastoration rc. So geht er auf den Zweck und Geist des Gesetzes ein, und bestrebt sich, bei den jungen Theologen die

Gesinnung eines freien, freudigen Gehorsams in Liebe gegen dasselbe hervorzurufen. Und dieß nennt Herr A. das Cölibatsgesetz untergraben! Rein unbegreiflich. Ihm zufolge hätte der Professor der Moral über den Cölibat weiter Nichts zu sagen, als: Meine Herren! Der Cölibat der Geistlichen beruht auf einem Gesetze der Kirche, welchem Gesetze jeder Priester freudig gehorchen muß, und damit Punktum. Wenn Herr A. wirklich glaubt, auf diese Weise werde ein freudiger Gehorsam erzeugt, so bewundere ich seinen Glauben. Vor einem Gehorsam, wie er ihn verlangt, möge der Herr seine Kirche bewahren, denn es ist ein sclavischer Gehorsam, und nicht jener der Kinder Gottes, welcher die geistige Freiheit nicht im Mindesten beeinträchtigt, weil ihn die Liebe erzeugt.

In weiteren Noten findet es Herr A. mangelhaft, „daß Herr Dr. Hirscher sich gegen das Dogma manchmal allzu subjectiv verhält, statt sich unbedingt an dasselbe zu halten, weil es von der absoluten Autorität der Kirche gegeben ist;“ „daß er des entscheidenden Gebots der Kirche und ihres Oberhaupts keine Rechnung zu tragen scheine, obgleich es sich nur darum handle, zu thun, was die Kirche vorschreibt;“ „wer die Glaubenssätze einmal berühre, müsse sie ganz so geben, wie sie sind, damit sie nicht in ein schiefes Licht kommen“ u. s. w. Hiegegen hat eigentlich schon Herr Dr. Herbst in seinem oben angeführten Separatvotum das Nöthige bemerkt. Ich beschränke mich auf die Erwiderung, daß wir theologische Professoren in Freiburg uns vor Grundsätzen verwahren, die eine geistige Knechtschaft herbeiführen müßten. Leuten, welche auf das Denken verzichten, mag es allerdings sehr bequem seyn, für Alles nur Einen, und noch dazu so leicht behaltbaren Grund, nämlich die Auctorität der Kirche angeben zu dürfen; wir hingegen, ohne die Auctorität der Kirche im Geringsten anzutasten, vertheidigen mit ihr auch die Rechte der theologischen Wissenschaft, welche alle Gründe für die religiösen Wahrheiten in Anspruch nimmt, und der freien Forschung innerhalb der natürlichen Schranken, so wie der

subjectiven Begründung nicht entbehren kann. Die theologische Wissenschaft könnte bei den Grundsätzen des Herrn A. unmöglich bestehen, sondern Katechismen für die verschiedenen Stände würden Alles ersetzen; die geistige Entwicklung des Katholicismus müßte aufhören, und von einem Glauben, bei dem man sich der Gründe für denselben bewußt ist, und den man, so weit es möglich ist, zum Wissen erheben will, dürfte gar keine Rede seyn. Glücklicher Weise ist inzwischen von Herrn A. und Consorten für den wissenschaftlichen Fortschritt der Theologie keine Gefahr zu besorgen; auch hat man es für ein Glück zu halten, daß die Kirchenväter seine beschränkten Ansichten nicht theilten. Gerade die größten Kirchenväter, welche zum Theil heilig gesprochen wurden, haben sich nicht damit begnügt, die Glaubenssätze immer nur in ihrer fixirten symbolischen Form vorzutragen, sondern sie haben sich bisweilen recht sehr subjectiv gegen dieselben verhalten, denn sonst wären sie niemals im Stande gewesen, den unendlichen Reichthum der christlichen Dogmen so herrlich zu entwickeln, und in so trefflichen Schriften der Nachwelt zu überliefern.

Was Hirscher über seine Schrift Missae genuinam notionem etc. gesagt hat, muß jeden Katholiken befriedigen, und nimmt man noch die Erklärung hinzu, „es verstehe sich von selbst, daß er stets, wo er irgendwo etwas gegen den katholischen Lehrbegriff geschrieben haben sollte, das Geschriebene als nicht geschrieben angesehen haben wolle," so ist Alles geleistet, was der äußerste Rigorismus verlangen kann. Herr A. selbst gesteht, daß er gerne glaube, Hirscher habe in der fraglichen Schrift die Opferidee nicht läugnen wollen, allein der Professor Gehringer zu Tübingen habe in öffentlicher Disputation die Wesentlichkeit der Opferidee im Begriff der Messe geläugnet und sich auf Hirschers Schrift berufen, die also jedenfalls argem Mißverständniß Raum gebe. Wenn inzwischen ein Professor der Theologie das Büchlein benütze, um eine unkatholische Lehre zu verfechten, so könne es wohl bei Andern noch schlimmer wirken, weshalb in einer

weiteren Note meinem Collegen zugemuthet wird, die Laupp'sche Buchhandlung zur Sistirung des Verkaufs zu vermögen. — Solche Bemerkungen erregen Heiterkeit, sind aber kaum einer Entgegnung werth. Was den berichteten Vorfall mit dem Professor Gehringer betrifft, so fragt es sich zunächst, ob er wahr sei; und wenn er wahr ist: was folgt daraus? Daß man aus gleichem Grunde und mit gleichem Rechte vor allen Büchern den Verkauf der Bibel sistiren müßte, welche bekanntlich auch oft schon von Katholiken zur Verfechtung unkatholischer Lehren benutzt worden ist. Eine schlimme Wirkung kann die fragliche Schrift Hirschers schon deßwegen nicht äußern, weil sie vom Volke wegen der lateinischen Sprache, in der sie geschrieben ist, nicht verstanden wird. Geschähe jedoch durch Sistirung des Verkaufs ein gutes Werk, so steht es dem Herrn A. frei, sich das Verdienst hievon auf seine Kosten zu erwerben. Möhlers „Einheit der Kirche" ist auch eine Schrift, die nicht für streng katholisch gilt, und in dieser Beziehung sehr angegriffen wurde; aber keinem Menschen ist es eingefallen, sie nach dem Erscheinen der „Symbolik" zu benützen, um die Orthodoxie des Verfassers zu verdächtigen. Warum wird also, nachdem Hirscher sogar einen von der competenten Kirchenbehörde approbirten Katechismus geschrieben und seine Rechtgläubigkeit gewiß hinlänglich dadurch beurkundet hat (sogar die Sion weiß, nach einer Note des Herrn A., Nichts gegen den Katechismus einzuwenden), ein vor 23 Jahren schon erschienenes Büchlein abermals hervorgesucht, um die Rechtgläubigkeit Hirschers in Zweifel zu ziehen? Darf man behaupten, daß es dem Denuncianten in dem Zusatzartikel der Sion nur um die Wahrheit zu thun war? Ich überlasse die Beantwortung dieser Frage meinen Lesern.

Hiermit glaube ich die Noten des Herrn A. und die in ihnen sich aussprechende Gesinnung gehörig beleuchtet zu haben. Die Entscheidung, ob sein Benehmen gegen Hirscher echt christlich oder katholisch war, wird wohl nicht schwer fallen.

Hirschers letztes Werk ist der in diesem Jahr erschienene zweite Theil der „Betrachtungen über die sonntäglichen Evangelien des Kirchenjahrs,“ und die Schrift wurde zu einer Zeit ausgearbeitet, wo die neuerlichen Angriffe noch keinen Einfluß darauf hätten ausüben können. Obgleich ich nun hoffen darf, die Böswilligkeit und Lügenhaftigkeit der Anklagen gegen Hirscher hinlänglich dargethan zu haben, so will ich doch aus der genannten Schrift einige Auszüge mittheilen, welche namentlich die Vorwürfe, daß Hirscher ein Feind Roms sei, und hinsichtlich der Opferidee in der Lehre von der hl. Messe heterodoxe Ansichten hege, in das hellste Licht stellen werden. S. 211 ff. ist zu lesen: „Die zwölf Boten oder Apostel giengen in die Welt aus, nicht ohne Verbindung unter einander Der Herr vereinigte sie zu einem unzertrennlichen Körper, indem Er Einen aus ihnen zum Haupt der Uebrigen, und zum Mittelpunkte machte, um den sie sich sammeln, und in dem sie zur Einheit unter einander verbunden seyn sollten. Wo immer hiernach in der Welt Apostel sind, Lehrer, Priester und Hirten, da sind sie unter einander verbunden, und stehen mittelst eines gemeinsamen Oberhauptes unter einander in einer sichtbaren Gemeinschaft: sie bilden unter einem gemeinsamen Mittel- und Vereinigungspunkte eine große sichtbare Einheit. Und nun da die tausend und tausend Lehrer, Priester und Hirten aller Länder in einem sichtbaren Oberhaupte zu einer einzigen allumfassenden Gemeinschaft vereinigt sind, so sind es durch sie auch alle die Millionen von Gläubigen, denn sie alle sind gesammelt je um ihre Hirten, und durch sie in dem Einen Mittelpunkt zur Einheit verbunden...... Man nennt diese große, die Millionen der Christgläubigen umfassende sichtbare Einheit und Gemeinschaft, die katholische Kirche. Und es giebt also eine allgemeine, und Eine, d. i. katholische Kirche, die unsichtbar ist, und in der Einheit des Glaubens und der Liebe, und in der Gemeinschaft Christi und seines hl.

Geistes besteht; und giebt eine katholische Kirche, die sichtbar ist, und die Einheit des Glaubens der Liebe und Hoffnung in einerlei Glaubensbekenntniß, in einerlei Sacramenten, und in einer Einen allumfassenden gesellschaftlichen Verbindung darstellt...... Es giebt sichtbare Kirchen so viele, als es um ihre Hirten versammelte Christengemeinden giebt. Aber alle diese Christengemeinden (so ist es der Wille des Herrn) sollen zusammen nur eine einzige Alle umfassende Gemeinschaft und Kirche ausmachen. Wie nur Eine Wahrheit ist, so kann es auch nur Ein Bekenntniß der Einen Wahrheit geben, und so kann und darf es auch nur Eine Kirche geben, denn die Einheit des Glaubensbekenntnisses ist eben die Einheit der Kirche..... Wenn Christus nicht Eine Kirche wollte, warum wählte Er aus der Schaar der Jünger zwölf Apostel, und warum setzte er an die Spitze derselben den hl. Petrus? Durften sich seine Bekenner in beliebige Kirchen spalten, so mochten alle seine Jünger, die nur irgend lehrtüchtig waren — Jeder für sich in die Welt ausgehen und Gläubige um sich sammeln: es bedurfte keiner Rangordnung unter den Jüngern, es bedurfte keiner Apostel, und unter diesen keines Petrus" u. s. w. — Wenn diese Aussprüche nicht echt katholisch und streng kirchlich hinsichtlich des Primates sind, so verzichte ich darauf zu wissen, was katholisch und kirchlich sei.

In Betreff des Opfers in der hl. Messe heißt es S. 327 ff.: „Dein Herz ist viel zu gering, und Deine Liebe viel zu arm, um ein reines und angemessenes Opfer zu seyn vor dem unendlich großen und guten Geiste. Wir müssen demnach ein anderes, ein höheres Opfer, als unser Herz und unsere Liebe ist, darbringen. Und wir fragen: Welches ist dieses? Es ist Jesus Christus, der wesensgleiche Sohn des Vaters, seinem himmlischen Vater gehorsam bis zum Tod, ja bis zum Tod des Kreuzes. Siehe, dieser ist ein reines und würdiges Opfer vor der unendlichen

Majestät des Vaters. Er bringt nicht todte Gaben, Er bringt sein Herz und seine Liebe dar. Aber Er bringt nicht ein unreines, und nicht ein armes und endliches Herz, und bringt nicht eine unlautere, und enge und endliche Liebe dar, sondern opfert in seinem Gehorsam bis zum Tod des Kreuzes ein Herz und eine Liebe, groß, rein, unendlich, wie Gott selbst. Er ist es, der in seiner Hinopferung zum Tode der unendlichen Heiligkeit und Liebe Gottes ein ewiges Denkmal setzt, und gehorsam bis zum Kreuze, die allherrschende Majestät des Vaters in ihrer ganzen Größe vor Himmel und Erde verkündet und verherrlicht. Und Er ist es, welcher in seiner unendlichen Selbsterniedrigung und Unterwerfung unter den Willen seines himmlischen Vaters Diesem eine Seiner würdige Genugthuung und Sühne für den Stolz und Ungehorsam der Welt darbringt. Sein in unendlicher Ehrfurcht und Liebe gewirkter Gehorsam bis zum Tode ist die des unendlich Heiligen und Liebenden würdige Sühne...... Und wenn wir also dem Vater ein Opfer darbringen wollen, so ist Er es, den wir Ihm darbringen. Auf Ihn wolle der Hoch-Erhabene und Heilige hinschauen, auf Ihn, den Gehorsamen bis zum Kreuze. Auf diese unendliche Selbstentäußerung, auf diese maßlose Liebe, auf diesen unbegrenzten Gehorsam wolle Er hinschauen! Diese Selbstentäußerung, diese Liebe, dieser Gehorsam ist seine Verherrlichung, sein Wohlgefallen, und für die Sünde der Welt seine Genugthuung...... Für und für feiern wir in der hl. Messe den Opfertod des Herrn. Für und für also, d. h. so oft wir diese Feier begehen, sehen wir den Eingebornen des Vaters vor uns, wie Er sich selbst für uns in den Kreuzestod dargiebt, und der ewigen Majestät des Vaters Verherrlichung und Genugthuung bringt. So oft wir also die hl. Messe feiern, so oft rufen wir es zu dem Vater empor: in Ihm, in diesem Gehorsam bis zum Kreuze, in dieser unendlichen Selbsterniedrigung und Liebe preisen wir dich; um dieses unendlichen Gehorsams und dieser

unendlichen Liebe willen vergieb uns unsere Uebertretungen; und für alle deine Gaben und Wohlthaten nimm als Dankesopfer Ihn, und seine unendliche Huldigung und Liebe hin" u. s. w.

V. Schlußbemerkungen.

Die gegen den Domcapitular und Professor v. Hirscher erhobenen Anklagen, welche bei unbefangener Würdigung als völlig nichtig sich herausstellen, veranlassen mehrere ernste Betrachtungen. Ihrem Ursprunge nach erscheinen sie mir als das Product einer rein persönlichen Abneigung; in den Blättern aber, in welchen sie veröffentlicht wurden, sollten sie Tendenzen von hoher Wichtigkeit dienen. Der seit mehreren Jahren neu erwachte Eifer für die katholisch-kirchlichen Interessen manifestirt sich an vielen Orten und bei vielen Personen in einem Bestreben, welches zu Dem, was Hirscher will, allerdings einen Gegensatz bildet, auf der andern Seite aber auch begreiflich macht, daß man einen Mann von seinem Rufe und seiner Bedeutung anfeindet. Will Hirscher die freie Entwicklung der katholisch-theologischen Wissenschaft innerhalb ihrer natürlichen Schranken, die Subjectivirung des Glaubens, oder die Fortführung desselben zu einem lebendigen, freudigen und unerschütterlichen Erkennen, vertheidigt er eine redliche und ernste religiöse Forschung, setzt er die Einheit des Glaubens nicht bloß in die Formel, sondern vor Allem in den Geist der Formel: so halten Andere eine freie Entwicklung der Theologie für gefährlich, sie wollen nicht eigentlich den objectiven, sondern blinden Auctoritätsglauben, der jede weitere Forschung überflüssig macht und die Freiheit der Ueberzeugung tödtet, und wie sie die Einheit des Glaubens wirklich nur in die Formel setzen, mit Unterdrückung der jedem Individuum eigenthümlichen Anschauungsweise der Einen Wahrheit, so setzen sie die Wissenschaftlichkeit nicht in die organische Entwicklung, sondern in die Form des Syllogismus, meinend um so überzeugender bewiesen zu

haben, je häufiger sie atqui und ergo anwandten. Ein solches Bestreben ist schon dem Geiste der hl. Schrift entgegen, die ein Wachsen in der Gnade und Erkenntniß unsers Herrn Jesu Christi verlangt (2 Pet. 3, 18. vgl. 1 Pet. 3, 15), und wie es vom wissenschaftlichen Standpunkte aus beurtheilt werden müsse, läßt sich aus der im V. Band dieser Zeitschrift S. 65 ff. enthaltenen, und wie mir dünkt, trefflichen Deduction des „Entfaltungsprocesses der christlichen Wahrheit" mit Leichtigkeit entnehmen, wobei ich nicht umhin kann, vorzüglich auf S. 159, und die daselbst citirte sehr merkwürdige Stelle aus Bonaventura zu verweisen.

Es liegt dem berührten Streben eigentlich eine löbliche Absicht zu Grund, welche der vorurtheilslose und unbefangene Beurtheiler nicht verkennen darf. Früher entfaltete die katholische Kirche nach Außen eine staunenswerthe Pracht und Herrlichkeit; ihre Macht, auch in welchen Dingen, war groß, und ihre Auctorität bei Bestimmungen über Glaubens- und Sittenlehren unantastbar; wo der Glaube herrschte, war die Ruhe der Völker gesichert. Später, als die Philosophie einen mächtigen Aufschwung nahm und durch ihre Verirrungen den bedeutendsten Einfluß auf alle Verhältnisse des Lebens äußerte, wurde die Auctorität der Kirche erschüttert, es riß der Unglaube mit der Unsittlichkeit, als seiner nothwendigen Begleiterin, ein, und eilenden Schrittes folgte ihm — die Revolution mit den bekannten Wirkungen. Da machte sich denn schon frühe, und macht sich namentlich in unsern Tagen die Ansicht geltend, die revolutionären Ideen, welche in den verschiedensten Gestaltungen, der Kirche wie dem Staat gegenüber, fortwuchern, könnten verbannt, die gesellschaftliche Ordnung der Dinge gesichert, das leibliche und geistige Wohl der Völker befördert werden — wenn man der Kirche ihr früheres Ansehen nach Außen wieder verschaffe, ihr die entzogenen Rechte zurückgebe, ihr größeren Einfluß auch auf die weltlichen Angelegenheiten gewähre, und wenn namentlich der frühere fromme Auctoritäts-

glaube wieder hervorgerufen werde. Eine sehr schöne Absicht, aber nicht ausführbar, weil sie auf einer Verkennung der Verschiedenheit der Zeiten beruht. Die Entwicklung der Kirchengeschichte läuft mit der Entwicklung der Weltgeschichte parallel, und die erstere hat so gut wie die letztere ihre charakteristisch verschiedenen Perioden. Das Rad der Zeit läßt sich nicht hemmen oder gar rückwärts drehen, und so ist auch die katholische Kirche in eine neue Zeit eingetreten. Die bei ihr hinterlegten christlichen Offenbarungswahrheiten genügen zwar allen Zeiten, denn nie wird der menschliche Geist etwas aus sich erzeugen, was der Vortrefflichkeit des Christenthums nur entfernt gleichkäme und das Heil der Welt zu bewirken im Stande wäre: allein die Art und Weise, wie die Kirche den immer gleichen Offenbarungswahrheiten Eingang zu verschaffen habe, damit dieselben jeweils und überall ihre beseligende Wirkung äußern, ist nach Lage der Umstände verschieden. Hat die Kirche früher durch die Entfaltung ihres Wesens nach Außen ungemein segensreich gewirkt, so muß sie jetzt ihre Wirksamkeit vorzugsweise auf das Innere richten, indem sie in die Menschen den christlichen Geist als deren Lebensprinzip legt, und ein Wachsthum in allen Tugenden unter den Gläubigen herbeiführt. Die Geistlichen müssen sich mit aller Kraft und Selbstverleugnung vorzugsweise dem Jugendunterrichte widmen, und hierin weit mehr thun, als ihnen durch den Buchstaben des Gesetzes vorgeschrieben ist; denn nur dann, wenn die Jugend durch und durch mit dem Sauertaig des Evangeliums erfüllt wird, können sich herrliche Fortschritte im Guten zeigen, und kann die Kirche ihre weltbesiegende Macht manifestiren. Wird dann ferner wohl beachtet, daß Christi Reich nicht von dieser Welt ist, so darf man sicher darauf rechnen, daß die Kirche jedes Recht, das sie zur Entfaltung ihres wahren Wesens bedarf, erhalten werde. — Weiter, wenn der menschliche Geist in allen Wissenschaften erstaunliche Fortschritte macht, so darf die Wissenschaft der Theologie nicht zurückbleiben.

Für das wissenschaftliche Bedürfniß genügt es jetzt nicht mehr, die Religionswahrheiten in ihrer fixirten Form vorzutragen und durch eine äußere Auctorität zu begründen, sondern sie wollen aus dem lebendigen Organismus des Erlösungswerkes heraus begriffen werden; und je mehr dieß geschieht, je mehr sich der Christ subjectiv von ihrer Vortrefflichkeit und der Unfehlbarkeit der sie feststellenden Auctorität überzeugt, desto freudiger werden sie aufgenommen und befolgt, und desto segensreicher äußern sie ihren Einfluß auf das Leben. Die Entwicklung der theologischen Wissenschaft und die Entfaltung des religiösen Lebens stehen mit einander in Wechselbeziehung; und Leute, welche dem Katholicismus vorzugsweise durch Aeußerliches aufzuhelfen meinen, und mehr auf die Wiederherstellung und Verbreitung kirchlicher Ceremonien sehen, als auf die Beobachtung der ewigen Gebote Christi, welche den innern Aufbau der Kirche dem äußeren hintansetzen, oder ihn mit dem letzteren zugleich zu bewerkstelligen glauben, mögen, wie gesagt, eine löbliche Absicht haben, aber sie täuschen sich über das, was noth thut, weil sie die Zeit verkennen. Zu diesen Leuten rechne ich Hirschers Ankläger, und da ihre Richtung mit der seinigen nicht harmonirt, so ist es wohl begreiflich, daß sie ihn anfeinden, aber Nichts weniger als gerechtfertigt.

Diese Bemerkungen mögen deutlich machen, daß sich bei dem Bestreben, einen Mann, wie Hirscher, als Katholiken zu verdächtigen und ihn moralisch zu vernichten, Tendenzen von höchster Bedeutsamkeit kund geben, und ich glaube daher Nichts Ueberflüssiges gethan zu haben, wenn ich das Benehmen seiner Ankläger vom katholischen Standpunkte aus näher beleuchtete. Dasselbe giebt mir noch zu einer weiteren Bemerkung Anlaß. Die beiden mehrfach erwähnten Redacteure der schw. Ztg. und der Sion sind, im Vergleich zu Hirscher, junge Männer, und es muß betrüben, wie sie die Pietät gegen das Alter, welche sich sogar bei nichtchristlichen Nationen findet, so sehr verletzen konnten. Ueberhaupt ist der Ton, welcher in vielen

katholischen Blättern unserer Tage sich findet, im höchsten Grade auffallend. „Eine, jedes christliche Gemüth schwer verwundende Erscheinung, sagt ein Correspondent der Sion in Nr. 1 vom 1. Januar d. J., ist die verletzende Sprache, welche so oft in gewissen katholischen Zeitschriften gegen katholische Auctoren und Redactionen gefunden wird...... Was müssen unsere Feinde von uns sagen und denken??" Vollkommen wahr. Häufig sind es sehr junge Männer, welche sich zu Zionswächtern aufwerfen, durch eine Art von Hyperorthodoxie sich Ansehen verschaffen wollen, und den Mangel eigenen Verdienstes durch Schmälerung desselben bei wirklich verdienten Individuen zu ersetzen meinen. Die religiöse Polemik unserer Tage ist bisweilen eckelhaft widerwärtig, und kann nun und nimmermehr das Gute befördern, weil es ihr an aller Liebe fehlt; sie überzeugt und bekehrt nicht, sondern erbittert nur. Ihre Vertreter erscheinen als die gefährlichsten Feinde der katholischen Kirche, denn da der unbefangene Freund der Wahrheit und Religion sie nicht achten kann, sondern ihr Treiben desavouiren muß, so geben sie den Gegnern des Katholicismus die Waffen in die Hände, um die Entwicklung des katholischen Lebens zu hemmen, und selbst das Gute, welches ohne ihren leidenschaftlichen Fanatismus ins Werk gesetzt werden könnte, zu unterdrücken.

Ich habe mich bemüht, in vorliegendem Aufsatze das Persönliche möglichst zu vermeiden, und deßhalb weder den Redacteur der schweiz. Kztg. noch jenen der Sion mit Namen genannt; was jedoch die Sache betrifft, so glaubte ich, sie so bezeichnen zu müssen, wie sie sich mir darstellte. Hirscher ist nicht bloß mein College, sondern er war früher auch mein Lehrer, dem ich außerordentlich viel zu danken habe. Sollte also ein oder der andere von mir gebrauchte Ausdruck immerhin etwas herbe erscheinen, so wolle man ihn dem empörten Gefühle des Schülers zu gut halten.

Angriffe, welche die vorausgegangene Beleuchtung erfahren möchte, wenn sie nicht mit der Namensunterschrift des be-

treffenden Verfassers versehen sind, werden unter keiner Bedingung berücksichtigt werden, weil man einem Gegner, der banditenartig angreift, am Besten durch — Stillschweigen antwortet, und weil ich zu dem Publicum das Vertrauen hege, es werde etwaige neue Anschuldigungen Hirschers nunmehr von selbst zu beurtheilen wissen.

Freiburg, im April 1843.

Dr. Schleyer,
d. Z. Decan der theol. Facultät.

5.

Zur Katechismusfrage.

Eine Stimme aus der Diöcese Rottenburg über den Hirscher'schen Katechismus.

Der Einsender nachfolgender Aeußerung über den Hirscher'schen Katechismus bemerkt, daß er sein Urtheil auf dem Standpunct der ausübenden Seelsorge gewonnen habe, und durch die Veröffentlichung desselben eben so wenig eine Detail-Kritik geben, als dem Verfahren der kirchlichen Auctoritäten irgend vorgreifen wolle. Auch bittet er, davon Kenntniß zu nehmen, daß sein Aufsatz, welcher vor der in der Tübinger theol. Quartal-Schrift erschienenen Anzeige verfaßt war, aus Gründen, die von dieser hergeleitet wurden, in genannter Zeitschrift nicht erschienen ist.
Mack.

Die Redaction nimmt Nachstehendes als die Arbeit eines wissenschaftlich eben so berühmten als praktisch tüchtigen Mannes mit Vergnügen auf.
D. Red.

Ob wir eines neuen Katechismus bedürfen, und ob unsere Zeit zur Hervorbringung eines neuen Katechismus den Beruf in sich trage? sind Fragen, die verschiedenartig beantwortet werden können. Darüber aber ist kein Zweifel zuläßig, daß eine Verbesserung des kirchlichen Religions-

Unterrichts, und damit eine Revision des Katechismus eine unabweisbare Anforderung geworden sey. Insbesondere im südlichen Deutschland wird man kaum eine Diöcese nennen können, welche in den letzten zwei Jahrzehnten ihren Katechismus nicht ein oder auch mehrere Male gewechselt hätte, während in mehreren derselben das Zustandekommen eines neuen Katechismus bis zur Stunde ein Problem bildet, um welches sich zahlreiche Kräfte theils in gemeinschaftlicher Arbeit, theils in lebhafter Concurrenz versammelt haben, ohne daß bis daher ein Katechismus mit jenem Zuruf begrüßt worden wäre, welcher vor Jahrhunderten den Katechismus des Petrus Canisius vor ganz Deutschland zur Ehre eines Lehrbuches „des wahren Christlichen und Katholischen Glaubens“ erhoben hat. Es leuchtet aber ein, von wie großem Belang es wäre, wenn die ganze römisch-katholische Kirche ein Lehrbuch der Religion für das gemeine Volk (d. h. die Kinder und alle Nichtgelehrte) hätte, in welchem sie von ihrer Einigung im wahren Christlichen und Katholischen Glauben Zeugniß ablegte und der Weg zum Eintritt in dieselbe angäbe, „Summa und Unterweisung christlicher Lehr“ zumal; weshalb auch die Erwartung kaum allzukühn genannt werden darf, es werde der h. Geist früher oder später einen Theologen mit solcher Lehrhaftigkeit begaben, daß er durch einen Katechismus ein Praeceptor Germaniae werden könne, wie der sel. Canisius. Hat ja doch der kirchliche Gemeinsinn des katholischen Deutschlands unter dem Anstoß gewaltiger Ereignisse jetzt schon eine Lebhaftigkeit und Kraft gewonnen, daß der Empfänglichkeit für ein solches Werk die Befähigung zur Hervorbringung desselben auf die Dauer nicht fehlen kann; das Bedürfniß aber wird bei den confessionellen und bürgerlichen Zuständen Deutschlands nach menschlicher Rechnung noch lange bestehen.

Eine andere Frage ist freilich: hat die Kirche in Deutschland in jetziger Zeit Beruf zur Abfassung eines neuen Katechismus als Religionslehrbuch

für Ungelehrte? Oder sollten wir die Verbesserung des Katechismus-Wesens dadurch bewerkstelligen, daß die preiswürdige Summa des Canisius wieder als allgemeiner Katechismus im katholischen Deutschland eingeführt würde? Dieß kann nicht so zu verstehen seyn, der (große oder kleinere) Katechismus des Canisius solle ganz in der Gestalt, wie er aus den Händen des ehrwürdigen Mannes hervorgegangen, als Lehrbuch der christlichen Religion erklärt werden, was schon wegen der Sprache und Schreibart des bald dreihundert Jahr alten Buches nicht thunlich wäre; wie denn auch in dieser Hinsicht überall, wo Canisius neu aufgelegt und wieder eingeführt wurde, Abänderungen vorgenommen wurden. Sonach bezöge sich die Beibehaltung auf die Darstellung, den Inhalt und die Anordnung der Lehre. Was nun die Darstellung anbelangt: so muß anerkannt werden, daß in Hinsicht auf Kernhaftigkeit und Faßlichkeit, auf Schlichtheit und Treue, Canisius bisher noch nicht übertroffen, vielleicht noch nicht erreicht ist. Der Inhalt sodann des sogenannten kleinen Canisius wird sich in jedem rechten Katechismus finden müssen, da die „fünf Stück christlicher Lehr", wie sie sich da finden, in der That Hauptstücke sind. Ich halte aber dafür, daß im Einzelnen ein Katechismus für unsere Zeit noch Manches aufzunehmen habe, das sich im kleinen Canisius nicht findet, z. B. aus der Lehre von den christkatholischen Erkenntnißquellen, von der Rechtfertigung des Sünders u. d. m., dessen die Erwachsenen wenigstens aus dem Volke bedürfen, während der große Canisius seinem Inhalte nach theils über die Bedürfnisse, theils über die Fähigkeiten der erst heranreifenden Jugend hinausgeht. Hinsichtlich des Inhalts also erheischt unsere Zeit an dem Canis. Katechismus Modificationen.

Was endlich die Anordnung anbelangt, so sind die fünf Hauptstücke des Canisius bekannt. Es verdient aber erwähnt zu werden, daß der ursprüngliche Canisius außer den fünf Hauptstücken: von dem Glauben und des Glaubens

Artikeln; von der Hoffnung, Vater Unser, und Ave Maria; von der Liebe, und den zehen Gebotten; von den hayligen Sacramenten; von wahrer christlicher Gerechtigkeit, im kleinen Katechismus noch ein sechstes Capitel hat, welches „von Bestätigung des Katholischen Glaubens“ handelt, im großen Katechismus aber einen „Anhang von des Menschen Fall und der Rechtfertigung“ gibt. Auch übersehe man nicht, daß die vorher gangbare und selbst im Tridentinischen Katechismus beobachtete Ordnung vier Hauptstück enthielt: 1) das apostolische Glaubensbekenntniß, 2) die Sacramente, 3) die zehn Gebote, 4) das Gebet des Herrn.

Ist hieraus ersichtlich, daß die Eintheilung in fünf Hauptstücke nicht einmal dem Canisius'schen Katechismus wesentlich, noch weniger aber durch kirchliche Anordnung oder Observanz geboten ist, wie denn der genannte Tridentinische Katechismus im Gegentheil ermahnt, daß der Seelsorger „die Art und Weise seines Unterrichts so einrichte, wie sie ihm dem Zustande der Personen und Zeit angemessen erscheint“: so erlaube ich mir auf Folgendes aufmerksam zu machen.

Der gelehrte Unterricht in der Theologie hatte vor und nach dem Concil von Trient im Allgemeinen dieselbe Anordnung der Materien, wie sie uns der Canisius'sche oder der Tridentinische Katechismus darbieten, so daß der Volksunterricht in der Religion sich an die gelehrte Darstellung der letzteren auch der Eintheilung und Aufeinanderfolge nach anschloß, woraus der Vortheil sich ergab, daß der Katechismus auf die Theologie vorbereitete, und diese dem Seelsorger hinwiederum die Vorbereitung auf die Katechese erleichterte. Dieß ist heutzutage anders. Sowohl speculative als praktische Interessen haben das Bedürfniß einer streng methodischen Darstellung der Theologie herbeigeführt, und der Theologe kann sich des Eingehens in die formell wissenschaftliche Behandlung und Aneignung der Religionslehre nicht entschlagen. Dieses Bedürfniß reicht aber über den Stand des Theologen hinaus, und macht sich mehr oder weniger bei allen Katholiken

von Bildung (also in allen höhern Klassen der Gesellschaft) geltend; ja es strebt selbst der Volksschulmeister vermöge seiner pädagogischen Heranbildung, und vielfach der gemeine Mann durch die aus seinen socialen Berührungen hervorgehende Nothwendigkeit, die einzelnen Artikel des Glaubens im Lichte ihrer Eingliederung in das Ganze um so gründlicher gegen Zweifel und Angriffe gesichert zu wissen.

Warum sollte daher der nach beiden Seiten vortheilhafte Zusammenhang der gelehrten und der populären Darstellung der Religion nicht auch in unsern Tagen in der correspondirenden Anordnung der Dogmatik und des Katechismus sich abprägen? warum also nicht auch der Katechismus so viel Einheit, Lückenlosigkeit, organischen Fortgang und Halt des Einzelnen durch das Ganze empfangen, als die Faßlichkeit und Ungezwungenheit der Darstellung zuläßt? Ich sage also: das Bedürfniß unserer Zeit geht über den Canisius'schen Katechismus hinaus in der Art, daß sie einen Katechismus verlangt, der den Inhalt des Canisius in sich aufnehmend und die objective, treuherzige, schlichte, kernhafte Haltung desselben gleichfalls beobachtend, jenen durch Dazunahme wichtiger Materien ergänze, diese aber in die Form methodischer Darstellung bringe, einen **Canisius redivivus**, nicht **resuscitatus.**

Zu den hinzuzufügenden Materien rechne ich vornehmlich die Lehre von der Gliederung der Kirche, die Grundzüge des Verhältnisses zwischen geistlicher und bürgerlicher Obrigkeit, und der Unterthänigkeit des Christen gegen beide; die Darstellung der Abweichungen der nichtkatholischen Confessionen u. a. A. Unter methodischer Darstellung aber verlange ich nicht eine pedantische langweilige Rubrikensumme, noch weniger halte ich dafür, daß dieselbe nur auf Einem Wege gewonnen werden könne: sondern es wird genügen, wenn das Ganze wohl eingeleitet, wohl geordnet und abgerundet ist.

Aber es kehrt die Frage zurück: Hat die Kirche Deutsch-

lands in jetziger Zeit Beruf zur Abfassung eines solchen Katechismus? Hat sie Kraft und Geschick dazu? „Wenn Gott ein Zeitbedürfniß weckt, so sorgt er unfehlbar auch zur rechter Zeit für Abhülfe“ ist Hirscher's treffende Antwort. Wir haben ja nicht blos ein dunkles und unbestimmtes Gefühl von der Unzureichenheit früherer Katechismen, sondern wissen wohl, wo unsere Bedürfnisse über das Maaß und die Art des darin Enthaltenen hinausgehen; während wir täglich gründlicher von jener blöden Vornehmheit geheilt werden, welche die moderne Armuth höher hielt, als den kernhaften Reichthum der ältern Theologie; katholische Geschichtschreibung und Exegese haben der servilen Afterrede und der phantastischen Kritelei gegenüber ihr Recht aufs Neue zur Anerkennung gebracht; die Dogmatik macht in ihrem Bestreben, die Dialektik des göttlichen Wortes zu erfassen und darzustellen erfreuliche Fortschritte, und die Ethik geht ihr würdig zur Seite in der wissenschaftlichen Darstellung des Lebens dieses Wortes in den Gläubigen; auch zeigen sich die praktischen Ergebnisse dieses Aufschwungs in der Verbesserung des Predigtwesens und der ascetischen Literatur sehr bemerklich; endlich ist der katholischen Welt Auge und Herz für die Würde und den Segen der wahren Kirche in ihrem inneren Reichthum und ihrer sichtbaren Darstellung neuerdings aufgegangen: — und für die katechetische Darstellung der Religion sollte kein Geschick vorhanden seyn? Eine solche Lücke in dem Pragmatismus der Geistesgaben ist an und für sich höchst unwahrscheinlich; aber es spricht auch der Thatbestand dagegen.

Unter den Männern, an welche die öffentliche Stimme in Deutschland das Verlangen nach Abfassung eines Katechismus gebracht hat, sind Christoph Schmid und Johann Baptist Hirscher die angesehensten Namen. Der Erstgenannte, als Seelsorger und Schriftsteller durch eine anmuthvolle Persönlichkeit, durch Meisterhaftigkeit in edler Popularität, und durch unausgesetzte Fruchtbarkeit seit lange her in

segenreichem und gesegnetem Wirken, hat für seinen aus Auftrag des verstorbenen Bischofs Ignaz Albert von Augsburg verfaßten Katechismus die Gutheißung des h. Vaters erlangt, und sieht denselben seit 8 Jahren in der genannten Diöcese in nützlicher Anwendung.

Hirscher, einer der angesehensten deutschen Theologen, als akademischer Lehrer der praktischen Theologie hochverdient, unter den katechetischen Schriftstellern der erste, und durch seine Moral und seine homiletischen Arbeiten auf das Wiedererwachen ernster und positiver Frömmigkeit in Deutschland von unschätzbarem Einflusse, hat im Laufe des verflossenen Sommers dem lange her und von den verschiedensten Seiten ausgesprochenen Wunsche durch einen „Katechismus der christkatholischen Religion" entsprochen.

Der Katechismus ist „für die dritte, d. h. oberste Elementarklasse; dann aber auch für die Christenlehrpflichtigen; weiter für höhere Bürgerschulen und für die ersten Klassen der Gymnasien und Lyceen bestimmt" (zur Verst. S. 4), deren Zöglinge „erst recht im Stand sind, über die Religion gründlicher und so vollkommen unterrichtet zu werden, als zu einem gottgefälligen Leben und seligen Tode nothwendig ist." (Kat. S. 1.) Es sind demgemäß nicht die Anfangsgründe und Hauptpunkte christlicher Lehre, welche der Katechismus darbietet, sondern ein gründlicher, zusammenhängender und umfassender Unterricht, wie er denjenigen zugemuthet wird, und nöthig ist, welche ihres Glaubens habhaft, bewußt, und gewiß seyn sollen, ohne jedoch nach Alter, Stand, und Bildung für eine gelehrte und strengwissenschaftliche Kenntniß der Religion zu seyn.

Es ist von Wichtigkeit, daß diese Bestimmung des Katechismus scharf ins Auge gefaßt werde. Da in den höhern Klassen der Gymnasien und Lyceen der wissenschaftliche Religionsunterricht durch eine exactere Methode eingeleitet wird, und da auf der andern Seite zwischen den niedern und höhern Klassen der Gelehrtenschulen die Scheidung der zum

akademischen Studium Fortgehenden von der in den höhern Gewerbstand Eintretenden erfolgt: so begleitet der Katechismus seinen Zögling nach Oben bis an den Punkt, wo die Gebildeten des Volks den Stand der Gelehrten berühren; abwärts aber, da der Katechismus in der dritten Elementarklasse den reiferen Schülern in die Hand gegeben wird: so umfaßt er den ganzen Kreis, welchen man mit dem Namen des Volkes zu bezeichnen pflegt, den Bauernstand, den niedern und höhern Bürgerstand.

Von welcher Bedeutsamkeit dieß sey, daß der Katechismus sich dem gesammten Volke widme, läßt sich darthun. Fürs Erste entspricht es schon der Idee der durch die Religion gegebenen Einigung der von derselben anerkannten Verschiedenheit der Stände, daß dieselben in Einem Katechismus das Symbolum ihrer Gleichheit vor Gott in der Kirche J. Ch. besitzen. Sodann sind die Klagen über die häufig wahrzunehmende Armuth vieler sogenannten Gebildeten an Religionskenntnissen leider nicht unbegründet; ein Katechismus, der den Inbegriff der Religion auf eine ihrem intellectuellen Standpunkt nicht unangemessene Weise darstellt, nimmt ihnen wenigstens eine der Entschuldigungen ihrer Leerheit an positiven Religionsbegriffen. Die herkömmliche Ordnung, in den Sonn- und Festtags-Predigten bringt das Evangelium nicht nach der logischen Abfolge seiner Theile, sondern Hauptstücke aus seiner Geschichte und Lehre theils nach dem Charakter der kirchlichen Jahreszeit, theils nach den Bedürfnissen der einzelnen Gemeinden, theils auch nach der persönlichen Beziehung des Predigers einerseits zu dem Stoffe, anderseits zu seiner Gemeinde zur Sprache. Was ganz in der Ordnung ist. Aber es ergänzt, vermehrt und beschäftigt den Unterricht von der Kanzel, wenn das Christenlehr- und Haus-Religionsbuch die in den Predigten ausgehobenen Punkte im Zusammenhange der ganzen Heilslehre zeigt, damit alles Volk bei dem Anhören der Predigt das einzelne Thema in seiner Verkettung erfasse, wodurch verständige Erfassung und

praktische Wirksamkeit der Predigt ungemein gefördert werden muß.

Ist dem eben Gesagten zufolge die Bestimmung des Katechismus für die Gesammtheit des katholischen Volkes eine wichtige und Nutzen verheißende: so muß weiter bemerkt werden, daß nur von ihr aus die Darstellung der Heilslehre in dem neuen Katechismus gehörig gewürdigt werden kann. Einmal dem Inhalte nach. Es ist nicht nur zu entschuldigen, sondern es ist nothwendig, daß ein für das ganze Volk bestimmtes Religions-Lehrbuch die Heilslehre ausführlich und beziehungsweise eingänglicher aufnehme, als es bei Katechismen, die blos für die Schule bestimmt sind, zu geschehen pflegt. „Ich durfte nicht vergessen, sagt der Herr Verf. (zur Verständigung S. 8), daß der Katechismus allen Klassen, für die er überhaupt bestimmt ist und allen Orten (Städten wie abgelegenen Weilern) genügen müsse." Dieser Bestimmung zufolge mußte aber ferner auch die Anordnung des Inhaltes im Ganzen der Regel der inneren Entfaltung des Heilsgedankens sich anschließen, ohne jedoch sich einerseits allzusehr von der überlieferten Aneinanderreihung der Materien zu entfernen, oder anderseits durch Artikulirung nach großen und kleinen Zahlen, nach deutschen und fremden Alphabeten den abstoßenden Eindruck eines tabellarischen Unterrichts zu machen. „Im Ganzen tritt (wie ich glaube) das Ganze des göttlichen Rathes und Reiches hervor, und jede einzelne Materie nimmt jene Stelle ein, die ihr der Realzusammenhang anweist. Gott, die Schöpfung, der Schöpfungszweck und die Bestimmung des Menschen, der Sündenfall, die Wiederherstellung, die perenne Ausführung des Wiederherstellungswerkes, und die endliche Vollendung sind in natürlicher Abfolge die Momente, die das Ganze bilden..... Daß ich zugleich, so viel möglich, auf das Bestehende Rücksicht genommen, wird wohl nicht als verwerflich erfunden werden." (Zur Verständigung S. 8, 9.)

Ganz vorzüglich aber ist von jener Bestimmung aus die Haltung, der Ton, die Sprachweise des Katechismus zu beurtheilen. Der Ernst, das geistige Eindringen, die Erfassung der Lehre mit dem Willen und für das Leben, die von Bewunderung durchdrungene Unterwerfung unter die Gnade und Wahrheit des Evangeliums, wodurch die Bücher des Verf. so verehrungsvoll aufgenommen und so segenreich geworden sind, durchdringen auch den Katechismus, der durch diese köstlichen Eigenschaften selbst dem Theologen — ich spreche nach eigener und fremder Erfahrung — eine persönlich theure Gabe ist, und auf die Stimmung des Seelsorgers bei dessen Anwendung den besten Einfluß ausübt. Wie durch dieselbe Beschaffenheit das Buch ganz geeignet ist, in den Familien die Ehrfurcht vor der Religion und die gewissenhafte Befolgung des Gotteswortes rege zu halten, leuchtet ein. Aber auch für die ersprießlichere Anwendung des Katechismus bei der reiferen Jugend in den Christenlehren sowohl, als bei den Mittelschulen ist die — wenn man so will — höhere Haltung nur von Vortheil, während gar zu häufig namentlich in den letzteren der Religionslehrer den Umstand zu bedauern hat, die Elementarschul-Katechismen nach Form und Gehalt nicht zureichend, andere Leitfaden aber zu trocken und formell methodisch, oder zu theologisch in der Art der Handbücher für gelehrte Theologie zu finden.

Ob mit diesem Vortheil nicht die Schwierigkeit der Anwendung in Elementarschulen verknüpft sey? Es ist nicht in Abrede zu stellen, daß der Hirscher'sche Katechismus sowohl dem Lehrer als dem Lernenden in der Elementarschule eine größere Anstrengung zumuthet, als es bei einigen Schulkatechismen bisher der Fall war. Das liegt in der Natur eines Lehrbuchs, das nicht blos auf die Schule, sondern auf das ganze Leben sein Absehen nimmt; das liegt in dem Eingehen auf dogmatische Specialitäten und in der mit Tiefe verbundenen ethischen Stichhaltigkeit; das liegt in der Persönlichkeit des Verfassers, die sich begreiflich auch in diesem Werke abprägt. Derselbe hat es auch unumwunden gesagt, daß „am zuverlässigsten sich diejenigen werden getäuscht sehen, welche von dem Katechismus verlangen, daß er dem Katecheten Mühe und Arbeit erspare.“ (Zur Verständigung S. 20.) Indessen an der hiezu erforderlichen Anstrengung wird es selten ein Katechet fehlen lassen, und wo diese die Anstrengungen machen, da kann es

nicht fehlen, daß auch der Schüler des Katechismus mächtig werde — wenigstens in jenen Schulen, welche nicht unter der Mittelmäßigkeit stehen; denn in solchen zeigen die Kinder der obersten Abtheilung eine geistige Kräftigkeit und Sicherheit in Gegenständen untergeordneten Belangs z. B. Denklehre, Seelenlehre ꝛc., welche auch an dem Stoffe und der Darstellung des vorliegenden Katechismus sicherlich nicht erliegt, und unstreitig von Seiten des Seelsorgers ebenso viele Pflege ansprechen kann, als von Seiten des Schulmeisters in andern Gegenständen. Wo aber die Schulen durch persönliche und örtliche Mißstände bedauerlich gedrückt sind? In solchen wird der Katechet bei dem vorliegenden Katechismus, wie bei allen übrigen, seine Sorgfalt und Mühe steigern müssen, um durch Auswahl, Erläuterung, Gedächtnißeinprägung, Repetiren, Zergliedern, Abtheilen, Auflesen ꝛc. der Schwäche entgegenzukommen. Das bringt sein Amt mit sich, und dieser Amtspflicht wollen wir im vorliegenden Falle um so unverdrossener uns unterziehen, da, wenn, wie zu hoffen, der Erfolg entspricht, wir unsere Anstrengungen durch eine Religionskenntniß bei unserm Volke werden belohnt sehen, welche er Ernst, Reife und Lebenskräftigkeit über die Ergebnisse des bisherigen Katechismus-Unterrichts auf das Erfreulichste hervorragen dürfte.

Jedenfalls darf mit Zuversicht ausgesprochen werden, daß der Einführung des Hirscher'schen Katechismus, sobald sie von der kirchlichen Auctorität angeordnet wird, kein erhebliches Hinderniß entgegentreten wird, und daß die überwiegende Mehrzahl der Seelsorger bereit stehe, auch nur dem derartigen Wunsche der Bischöfe unverweilt nachzukommen — so viel an ihnen ist. Es wird sodann nicht langer Zeit bedürfen, um auch eben andere damit zusammenhängende Fragen, als: welches biblische Geschichtbuch den Voraussetzungen und Anforderungen des Katechismus genüge; ob etwa für die erste und zweite Klasse dennoch ein Katechismus erwünschlich sey, und wie derselbe seyn müsse, um auf den vorliegenden vorzubereiten, zu einem ersprießlichen Resultat zu gelangen.

Mack.

II.

Recensionen und Anzeigen.

---

7. Dr. J. A. Möhler's, ernannten Domdecans zu Würzburg und Ritters des K. Bayer. St. Michael-Ordens, ehedem ord. Professors der Theologie an der Universität München, Patrologie oder christliche Literärgeschichte. Aus dessen hinterlassenen Handschriften mit Ergänzungen herausgegeben von Dr. F. X. Reithmayr, ausserord. Prof. der Theol. an der Ludwig-Maximilians-Universität. Erster Band: die ersten drei Jahrhunderte. Mit dem Bildnisse des Verfassers. Regensburg, 1840. Verlag von G. Jos. Manz. XVI. und 968 S. gr. 8.
8. Dr. *Michaelis Permanederi*, Juris eccles., Historiae sacrae nec non p. t. Patrologiae Professoris in Lyceo regio Frisingensi, Bibliotheca Patristica. Tomus primus: Patrologia generalis sive Encyclopaedia Patristica in usum praelectionum accomodata. Landishuti, 1841. J. G. Wölfle. Sumptibus Bibliopol. literar. Universit. Krülliani. XVI. und 459 mit LXI. S. gr. 8.
9. Handbuch der Patrologie. Von J. A. Annegarn, Professor der Theologie am Lyceum

Hosianum zu Braunsberg. Münster 1839. Katholischer Bücherverlag. (J. H. Deiters.) V und 280. 8.

10. Lehrbuch der Patrologie. Für akad. Vorlesungen bestimmt von Dr. Joh. Nepomuk Locherer, Professor an der katholisch-theologischen Fakultät zu Gießen. Mainz, Druck und Verlag von Florian Kupferberg. 1837. IV. und 224 S. 8.

11. Ueber die göttliche Erblehre in den Schriften der heiligen Väter oder Grundriß der Patrologie. Nebst einer Abhandlung über die Vorurtheile und Verirrungen in Bezug auf die Wissenschaften; übers. aus Fr. Bacon's Schrift: de dignitate et augmentis scientiarum. Von M. Kaufmann, Chorherrn und Prof. der Theologie in Luzern. Luzern, 1832. Druck und Verlag von Gebrüdern Räber. VIII. und 172 S. 8.

Es ist ein erfreuliches Zeichen der wieder erwachten Liebe zu den patristischen Studien in deutschen Landen, daß während eines Dezenniums obige fünf Werke herausgegeben wurden, die als eben so viele kundige Führer auf dem umfassenden Gebiet der kirchlichen Literatur den Jüngern der theologischen Wissenschaft sich darbieten, oder den Schülern wie Lehrern zu Hilfe kommen dadurch, daß sie den Gang der Behandlung des Faches andeuten und — die wichtigsten Materialien zur nähern Besprechung in öffentlichen Vorlesungen verzeichnen, also als Hand- und Lehrbücher sich darstellen.

Wer die Geschichte des patrologischen und literär-historischen Studiums in der neueren Zeit mit einiger Aufmerksamkeit erforscht hat, wird mit uns gerne die Ansicht theilen, daß es hohe Zeit gewesen, sich auf dem fraglichen Gebiete wieder einmal angelegentlich umzusehen und den unberechen-

baren Gewinn wahrzunehmen, der uns hier dargeboten wird. Wahr und schön sagt Möhler im Eingang seiner Patrologie: „Was ist das christl. Alterthum Anders, als ihre (der Kirche) Geschichte, und seine literärischen Schätze, was enthalten sie Anderes, als die ununterbrochenen Beweise ihres Daseins, die ewig wiederkehrenden Zeugnisse für ihre Lehre, für ihren Cultus und ihre Verfassung, eine unerschöpfliche Quelle ihrer Vertheidigung, eine zusammenhängende Reihe ihrer Siege und weltüberwindenden Kraft, eine Fundgrube des Heiligsten und Edelsten unseres Geschlechtes? Wie wäre es möglich, daß wir uns Alles dieses Reichthumes nicht freueten, und aus dieser Fülle nicht schöpften? Wie wäre es aber auch irgend verzeihlich, wenn wir es unterließen, wenn wir uns diese große und erhabene Erbschaft nicht aneigneten, uns nicht in den wirklichen geistigen Besitz davon setzten, nicht blos den Bibliothekarischen, wenn wir nicht den ausgebreitetsten und angestrengtesten Gebrauch davon machten?“ Und doch ist vor wenig Jahren noch eine Zeit gewesen, wo die Liebe und Ehrfurcht gegen die christliche Vorzeit, ihre Geschichte und Literatur gerade in denen erkaltet war, deren Beruf und Lebensaufgabe es war, auf die literärischen Schätze der Kirche jeweils die heranwachsende Generation aufmerksam zu machen, in dieses Gebiet sie einzuführen und darin sich so lange zu ergehen, bis es ihr heimlich geworden und sie ausrufen möchte: Hier ist gut sein, laßt uns Hütten bauen!

Wenden wir den Blick von jenen Tagen hinweg und freuen wir uns der besseren Gegenwart. Die früher blos negativ-kritische Richtung und blos äußerliche Behandlung der theol. Disciplinen ist als antiquirt anzusehen; ein neuer Geist, eine positive, vom inneren Geiste des Christenthums und aus dem Wesen der Kirche ausgehende Richtung hat sich bereits Bahn gebrochen und läßt ihren Einfluß nicht verkennen. Einer heiteren und freudigen Entwicklung der theol. Wissenschaft nach jeder Beziehung hin sehen wir in Deutschland entgegen, wenn nicht ein vor jener negativ-

kritischen Zeitperiode dagewesener, schroffer und unfreundlicher Geist, der das andere Extrem bildet, und da und dort sich blicken läßt, aber, will Gott, zu keiner Herrschaft gelangen wird, sich diesem neuerwachten Geistesleben entgegensetzt.

Wie in den biblischen, dogmatischen und moralischen Disciplinen bereits schon neue Bahnen in wissenschaftl. Hinsicht gebrochen und treffliche literärische Erzeugnisse zu Tage gefördert worden sind, so muß dieses auch mit den andern Disciplinen geschehen, indem das Ganze der theol. Wissenschaft nicht gedeihen kann und allseitigen Einfluß zu üben nicht im Stande ist, wenn ihre einzelnen Theile nicht in gleicher Weise sich entwickeln und ausbilden. Wir meinen zunächst neben der Kirchengeschichte, der Synodologie, dem Kirchenrechte und der Pastoralwissenschaft, die patrologische Disciplin, früher Patrologie, jetzt allgemeiner die christliche Literärgeschichte genannt.

Ihr Studium, längere Zeit vernachlässigt, tritt mit verjüngter Kraft wieder hervor und wird als eine vorbereitende Disciplin und als Hilfswissenschaft der eigentlich kath. Theologie allen übrigen Disciplinen wesentliche Dienste leisten, wenn sie in der rechten Weise betrieben und gepflegt wird.

Hiezu Anleitung zu geben und in die Sache selbst einzuführen, unternahmen es in der neuesten Zeit die oben bezeichneten Schriftsteller. Sie beabsichtigten, Werke zu verfassen, die geeignet wären, Liebe und Theilnahme für die christliche Literatur zu wecken und ihre verborgenen Schätze für christliche Wissenschaft und christl. Leben an's Licht zu stellen. Keines der hier anzuzeigenden Werke ist wohl hiezu mehr geeigenschaftet, als die unter 7 genannte Möhler'sche Patrologie, die wir deßhalb auch zuerst des Näheren besprechen wollen.

7.

Dem Herausgeber dieses Werkes, Herrn Prof. Reithmayr in München, dem Schüler und jüngeren Freunde des sel. Möhler's hat es die literärische Welt zu danken, daß ihr

diese Patrologie oder christliche Literärgeschichte mitgetheilt wurde. Mit großer Bedenklichkeit unternahm es zwar derselbe, die vorhandenen Manuscripte des Lehrers zusammt den Vorleseheften, welche in öffentl. Vorträgen desselben über diesen Gegenstand nachgeschrieben wurden, zu ordnen und zu ergänzen, ganz in der Weise und in der Richtung, wie ungefähr der Meister selbst, hätte er seine Arbeit vollenden und mittheilen können, sie würde dem literärischen Publikum vorgelegt haben. Herr Reithmayr nennt sein Unternehmen ein Wagniß, weil er über so mancherlei Schwierigkeiten, namentlich in Betreff der vorhandenen Manuscripte hinweg zu kommen hatte. Von diesen letzteren sagt er S. IV.: „Wie sie vorlagen, waren dieselben nach dem Urtheil derer, welche davon Einsicht nahmen, in einem Zustand, der sie, einen kleinen Theil ausgenommen, nicht zum Drucke eignen konnte. Es hatte zwar der sel. Verfasser selbst den Gedanken aufgenommen, eine Literärgeschichte zu bearbeiten und bereits Hand angelegt; aber die gesammelten Materialien, die darüber niedergeschriebenen Aufsätze, aus verschiedenen Zeiten seines Wirkens, wären für den vorliegenden Zweck so fragmentarisch, lückenhaft, unvollständig, selbst in Hinsicht der Darstellung zuweilen so unvollendet geblieben, daß sie in dieser Form nicht in die Oeffentlichkeit treten konnten. Die Wahl war daher nur, sie entweder ganz zurückzuhalten, oder ihnen eine solche innere Ordnung, Ausfüllung und Ausführung zu geben, als es einerseits die sichtliche Anlage des Werkes, der Zweck und das Interesse erforderten; andererseits aber der Umfang und die Gestalt der dazu disponiblen Papiere es gestatteten.“ Und so fort giebt derselbe genaue Rechenschaft über die Beschaffenheit der vorhandenen Manuscripte und der Vorlesehefte, so wie über das Verhältniß Beider und der auszufüllenden Lücken, wodurch wir erfahren, was in formeller wie materieller Hinsicht dem sel. Verf. und was dem H. Herausgeber als Eigenthum angehört. Fassen wir das Resultat der Auseinandersetzung näher ins Auge,

so ersehen wir, daß gerade das für den wissenschaftlichen Aufbau einer christl. Literärgeschichte Bedeutendste, das, was geeignet ist, den Lehrern dieses Faches eine andere als die bisher übliche Richtung und Weise in der Behandlung der patrologischen Disciplin anzudeuten, von dem sel. Verf. geleistet wurde. Dahin gehören: die allgemeine Einleitung mit Ausschluß des letzten §., welcher nur die Literatur dieser Wissenschaft umfaßt; dann die speziellen Einleitungen in die einzelnen Zeitabschnitte, d. h. die unvergleichlich schöne und treffliche Einleitung in die Literatur der ganzen alten Kirche, dann insbesondere in die Literatur der apostolischen Väter und in die der Schriftsteller des 2ten wie des 3ten Jahrhunderts. Es sind dies einleitende Vorbemerkungen, die uns die ganze Weise des Werdens und der Beschaffenheit der literärischen Erzeugnisse zum Voraus aufklären, welche innerhalb eines solchen Zeitabschnittes zu Tage gefördert worden sind. Diese Behandlungsweise der patristischen Literatur ist sehr geeignet für eine richtige Beurtheilung der Werke der Väter selbst, und doch wird sie bei allen früher erschienenen patrologischen Werken vermißt, woher es sich auch erklärt, daß von Seiten der Gegner so manche schiefe Urtheile über die literärischen Productionen der ältesten christl. Schriftsteller gefällt worden sind.

In gleicher Weise sind von dem sel. Verf. gerade die wichtigsten und theilweise auch am meisten verkannten oder angegriffenen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, wenn nicht nach allen Beziehungen hin, doch in dem, was das Wesentlichste betrifft, selbst bearbeitet. Z. B. Clemens von Rom, Ignatius von Antiochien, Justin, Tatian, Irenäus, Clemens von Alexandrien und Origenes; weniger reichlich bedacht in den vorhandenen Manuscripten war Cyprian. Der Brief an Diognet liegt schon länger von Möhler bearbeitet im Drucke vor[1]). Bei all' den genannten

1) M. s. Tüb. Quart. 1825. S. 444 und Möhler's gesammelte

Schriftstellern hatte der H. Herausgeber nur das Geschäft, die Auszüge des Lehrgehaltes verhältnißmäßiger zu erweitern und den mehr nur angedeuteten Lehrbegriff bei Einzelnen mehr zu entwickeln, ohne jedoch auf Erschöpfung oder Vollständigkeit Anspruch zu machen. Ganz und ohne Ausnahme wurden von dem H. Herausgeber, ohne vorliegende Mspte., die Biographien jener Schriftsteller nachgetragen, deren Werke ganz oder bis auf Fragmente untergegangen sind; so von S. 307—329; 395—415; 615—644; ferner bei denjenigen, die S. 645—700; 894—917 eingeschalten sind; d. h. der alten Schriftsteller: Quadratus, Aristides, Agrippa Castor, Ariston v. Pella, Melito v. Sardes, Dionysius v. Corinth, Claudius Apollinaris v. Hierapolis, Bardesanes und Harmonius nebst Hegesippus; dann der Apologeten: Miltiades, Modestus, Musanus, Rhodon und Maximus; der Commentatoren: Pantänus, Heraclitus, Candidus, Appion und Judas; weiter der Schriftsteller: Serapion, Victor, Polycrates, Theophilus v. Cäsarea, Palmas und Bacchylus. Diesen Schriftstellern, deren bio- und bibliographische Notizen, so viel sich bei den Alten auftreiben ließ, mit vielem Fleiße beigebracht sind, schließen sich literär-historische Bemerkungen über die ältesten Martyrerakten des hl. Ignatius von Antiochien, der hl. Symphorosa mit ihren sieben Söhnen, der hl. Felicitas mit ihren Söhnen, des hl. Polycarpus, des hl. Photinus und anderer Märtyrer von Lyon und Vienne und des hl. Justinus an; lauter sehr dankenswerthe Beiträge des Herrn Herausgebers zu dem Möhler'schen Werke. Fast dieselbe Bewandniß hat es auch mit den literär-historischen Notizen über die Schriftsteller aus dem 3ten Jahrhundert, von deren literärischen Erzeugnissen uns gleichfalls nur noch Fragmente aufbewahrt sind, wie z. B. über Apollonius, Cajus, Asterius Urbanus, Dionysius den Großen von Alex.; über die

---

Schriften und Aufsätze. Herausgegeben von Dr. J. Jos. J. Döllinger. 1 Bd. S. 19—31.

römischen Bischöfe: Cornelius, Stephanus und Dionysius; über die griechischen Schriftsteller: Firmilianus, Beryllus, Tryphon, Anatolius, Malchion, Archelaus, Theonas, Pierius, Theognostus, Pamphilus, Lucianus, Phileas, Alexander Lycopolita; über die Lateiner: Novatianus, Victorinus, Commodianus, und endlich über Arnobius, dessen Werk: **Disputationum adv. Gentes libri VII.** wir übrigens noch besitzen, und wovon uns erst vor Kurzem Herr Fr. Ant. v. Besnard eine deutsche Uebersetzung mit werthvollen Erläuterungen gegeben hat[1]). Nebst all' dem sind die meisten Citate und Noten in den Anmerkungen von dem Herausgeber, so daß leicht ersichtlich wird, daß ein bedeutender Theil, über die Hälfte, diesem, und nicht Möhlern angehört. Herr R. sagt mit großer Bescheidenheit: „Stellt man mir die Frage: wie ich das Ganze noch Möhler's Eigenthum nennen könne oder dürfe? so erwiedere ich darauf: Konnte oder kann ich es mein Eigenthum nennen? — Nicht nur ist der bessere Theil ganz von seiner Hand, sondern ich habe auch dort, wo es nicht mehr anging, sein Urtheil blos zu copiren, so weit sich mir ein Faden in seinen anderen Schriften bot, engstens an seine Spur mich angeschlossen; habe Alles benützt, namentlich seine geistvollen, wenn auch kurzgefaßten Vorträge, um in seinem Sinne fortzufahren. Was ich im vertrauten Umgange während drei Jahren von ihm gehört, habe ich mir angeeignet, zur klaren Anschauung gebracht und in dieser Schrift zugleich mit niedergelegt. Sein Antheil an meiner theol. Bildung ist größer, als der meinige an diesem Werke. Was darum Gutes, Gediegenes, seines Namens Würdiges in den von mir gelieferten Beiträgen nach dem Urtheil der Leser sich finden mag, soll Ihm, das Unreife, Unvollkommene, vielleicht gar Irrige darin,

---

1) Des Afrikaners Arnobius sieben Bücher wider die Heiden. Aus d. Lat. übersetzt und erläutert von Fr. Ant. v. Besnard. Landshut, 1842. gr. 8.

das soll mir aufgerechnet werden. Nicht das Letztere, nur das Erstere wäre, hätte eine längere Lebensfrist ihm die Ausführung gestattet, der Welt zu Gesicht gekommen.“ Vorrede S. IX. u. X.

Sind wir nach diesen offenen Geständnissen ins Klare gesetzt, wie viel und in wie fern dem H. Herausgeber Antheil an dem vorliegenden Werke zuzuscheiden sei, so werden wir auch auf eine gleich offene Weise über die Haupttendenz des ganzen Werkes verständigt, was bei der Beurtheilung desselben wohl ins Auge gefaßt werden muß, um nicht zu suchen oder zu vermissen, was man nicht geben wollte. Herr R. äußert sich in dieser Hinsicht so: „Ueber den Zweck, der sich durch das Ganze hindurch zieht, ist es kaum nöthig, sich besonders auszusprechen; — es ist kein anderer, als den Möhlers Leben und Streben überhaupt hatte, und welcher hier nur auf einen speziellen Gegenstand bezogen ist. Ueber seine geistigen Tendenzen als Lehrer der Theologie habe ich mich schon früher anderwärts, nämlich in der biographischen Skizze geäußert, welche ich der nach seinem Tode erschienenen fünften Auflage seiner Symbolik beigegeben habe; sie hatten Ein Ziel, die erhabenen Interessen der kath. Kirche mit aller Kraft zu fördern. Sein Blick war dabei nicht so fest auf die Gegenwart gerichtet.... als auf eine schönere Zukunft in der jungen Priestersaat. An dieser Hoffnung hieng sein sehnsüchtiger Blick. Liebe und Begeisterung für die Kirche Christi, Sinn für ihre Wissenschaft, Disciplin und Verfassung, einen lebenskräftigen Gemeingeist dem jungen Klerus einzuhauchen und eine durch die Liebe getriebene, durch ächt christl. Wissenschaft geregelte Ineinanderbewegung der Geister innerhalb der kath. Kirche hervorzurufen, dazu entfaltete er die reiche Kraft seines Geistes. Die Ideale hiefür lagen ihm in dem christl. Alterthum in reicher Fülle, und die Gemüther nach dieser Seite hinzulenken, wo sie gleich ihm den Impuls zur heitersten Entwickelung empfangen konnten, war sein wohl bedachtes Streben u. s. w. In Wie-

fern und Wieviel sonst noch für die patr. Wissenschaft ersprießliche Beiträge geleistet worden sein mögen, ist dem Urtheil der kundigen Leser überlassen. Uebrigens wird man es kaum verargen, daß auf Polemik im Allgemeinen nicht mehr Rücksicht genommen ward. Es sollte der Platz keine Wahlstatt werden, welcher der herzerfreuenden Wahrheit der Kirche zur Entwicklung zugedacht war. Aus gleichem Grunde wurde auch die anderweitige neueste Literatur nicht hereingezogen. Sollte dieses geschehen, so mußte der Plan des Verf. verlassen und dem Ganzen eine Richtung gegeben werden, deren Nachtheile mir mit dem Gewinn in keinem Verhältniß zu stehen schienen." Vorrede S. X., XI. und XII.

Was hier über die Tendenz und über die Art und Weise der Behandlung des ganzen Werkes ausgesprochen ist, findet sich auch vollkommen bestätigt in der Durchführung desselben von Anfang bis zu Ende. Wir haben daher im Allgemeinen weder ein Handbuch noch ein Lehrbuch der patristischen Disciplin vor uns, und doch finden sich wieder viele Momente vor, ja dem größten Theile nach, die weder in dem Einen noch in dem Andern vermißt werden dürfen, aber darüber hinaus auch Manches, was mehr der Kirchengeschichte als der Literärgeschichte angehört; dagegen entbehrt es wieder Anderes, was in einem patrologischen Hand- oder Lehrbuch nicht umgangen werden könnte.

Wäre dem verehrten Verf. ein längeres Dasein beschieden gewesen, so hätten wir zuverlässig ein in sich abgerundetes und möglichst vollständiges Handbuch der christl. Literärgeschichte mit Hereinziehung Alles dessen, was dahin gehört, erhalten. Die ganze Anlage, und selbst die Lücken des Werkes verrathen diese Absicht des sel. Lehrers. Namentlich hätte Möhler die gewichtigsten Einwürfe gegen die Authentie und Integrität mancher patr. Schriften noch mehr gewürdigt und die neueste Literatur berücksichtigt; eben so würde er selbst bei manchen historischen Thatsachen und schriftlichen Denkmälern aus der alten Zeit eine ernstere Kritik gehand-

habt haben, ehe er sein Werk ins Publikum gegeben, was er vor seinen Zuhörern in den Vorlesungen zu entwickeln, unterlassen zu haben scheint, indem er dieses letztere Geschäft wohl erst dann vorzunehmen beabsichtigte, wenn er einmal selbst alle Werke der christl. Schriftsteller nach allen Seiten hin würde perlustrirt haben.

Warum der H. Herausgeber Alles dieses und noch Anderes nachzutragen unterlassen, darüber spricht er sich im Voraustehenden befriedigend aus, obgleich nicht in Abrede gestellt werden kann, daß das Werk dadurch an Fülle und Gediegenheit nur gewonnen haben würde, wenn es demselben gefallen hätte, die betreffende Literatur mit in die Untersuchungen hereinzuziehen und die kritischen Verhandlungen zu erweitern und strenger zu betreiben. Hätten wir in den letzt erwähnten Beziehungen manche Ausstellungen zu machen, die wir uns aber nicht erlauben dürfen, weil man sich zum Voraus dagegen verwahrte, so müssen wir uns mit dem, was die beabsichtigte Leistung betrifft, sehr zufrieden stellen; ja es sind Parthien in dem Werke, die unübertrefflich genannt werden müssen, und die auch bereits solchen Anklang gefunden haben, daß man sich in der neuesten Literatur auf sie wie auf eine stehende Auctorität beruft.

Hierher gehören vorzugsweise nebst der allgem. Einleitung die Einleitung ins erste Zeitalter der Literärgeschichte der christl. Kirche, welche da handelt von der Beschaffenheit der griechischen und röm. Literatur, von dem Verhältniß der altgriechischen und röm. Sprache und Literatur zu der christl. Kirche, von dem Verhältniß der römisch-christlichen und der griechisch-christlichen Literatur zu einander von S. 27—48, wobei originelle und geistvolle Bemerkungen mitgetheilt werden, die ein ganz neues Licht über die Unterschiede der altklassischen und der neuchristlichen Literatur verbreiten, und letztere in ihrem eigenthümlichen Gewande und Werth erscheinen lassen. Nicht minder werthvoll stellen sich dar, wie schon gesagt, die Einleitungen in die kleineren Zeitabschnitte,

wo jedesmal, ehe zur detaillirten Behandlung der einzelnen Schriftsteller geschritten wird, Andeutungen der Zeitverhältnisse und Umstände gegeben werden, in denen und unter denen die fraglichen Väter lebten und wirkten u. s. w.

Wir können hier den Wunsch nicht unterdrücken, daß es dem Herausgeber gefallen möge, auch in der Fortsetzung des Werkes in den zwei weiteren Bänden auf solche einleitende Vorbemerkungen seine besondere Aufmerksamkeit zu richten und sie jener Reihe von Schriftstellern vorauszuschicken, die gewissen Zeitereignissen und Entwickelungsperioden gegenüber sich thätig zeigten, wodurch die Würdigung, das Verständniß und die Hineinsicht in den Inhalt der gleichzeitigen Schriftsteller vorbereitet und ungemein erleichtert wird. Namentlich ist dieses nothwendig beim Uebergang der Geschichte aus der alten in die sogenannte mittlere Zeit, wo wir einer, mehrere Jahrhunderte dauernden scheinbaren Unthätigkeit auf dem literärischen und wissenschaftlichen Gebiete begegnen. Diese vorzugsweise sammelnde und erhaltende Periode der Literärgeschichte erfordert die Angabe der Ursachen, welche diese im Allgemeinen auffallende Erscheinung zu erklären geeignet sind, und an denen es in der That nicht fehlt, so daß den Schriftstellern und Geistesmännern dieser sogenannten bleiernen und eisernen Zeit mit gutem Recht ein fast gleicher Antheil von Verdienst zugewiesen werden kann, wie den eigentlich productiven Geistern, indem die Erzeugnisse der Letzteren ohne sie wohl dem größten Theile nach für uns nicht mehr vorhanden wären u. s. w. Es werden die Ursachen hervorgehoben werden müssen, warum seit der Mitte des 11ten Jahrhunderts eine ganz frische und jugendlich kräftige Literatur und Wissenschaftlichkeit sich erhob, die in ihrem Gefolge eine wissenschaftliche Blüthezeit in der Höhe des Mittelalters herbeiführte, bis auch diese wieder seit dem Beginne des 15ten Jahrhunderts einer anderen Platz zu machen allmählig genöthigt ward u. s. w.

Hierher gehören die vielen, äußerst anziehenden und da

und dort mit unvergleichlichen Zügen geschriebenen Biographien einzelner Schriftsteller, z. B. des Ignatius von Antiochien, des Polycarp, des Justin, des Irenäus, des Clemens von Aler., vorzugsweise aber des Origenes, weniger des Tertullian, mehr wieder des Cyprian u. s. w. Wenn auch, wie gesagt, die Gründe und kritischen Untersuchungen über die Aechtheit oder Unterschobenheit einzelner Schriften nicht stringent und entscheidend sind, so sind dagegen die Auszüge aus denselben oder wenigstens die Andeutungen des Inhaltes desto werthvoller und von unbestreitbarem Vortheil für den Leser. Dasselbe muß gesagt werden von den oft sehr gelungenen Andeutungen, welche Schriftsteller für die wissenschaftliche Cultur der Theologie ihre Beiträge geliefert und in wiefern sie ein entwickelndes Glied in der Geschichte der theol. Wissenschaft bilden.

Für den Apologetiker, Dogmatiker und Dogmenhistoriker sind in der Darlegung der Lehrsysteme der Väter reichhaltige Materialien so in Bereitschaft gestellt, daß sie sie zu ihren Zwecken nur benützen dürfen. Nach der Anlage des Werkes ist in diesen letzteren Beziehungen Alles geschehen, was man billiger Weise wünschen konnte, und ist hiebei dem Fleiß und dem Geschick des H. Herausgebers ein bedeutender Theil des Verdienstes zuzuschreiben.

Es ist um so weniger nöthig, durch Anführung einzelner Beispiele die Richtigkeit unseres Urtheils zu beweisen, als es die allerneueste Literatur hinreichend bekräftigt. Wo nämlich die neuesten Schriftsteller auf die Väterlehre der ältesten christl. Zeit zu sprechen kommen, berufen sie sich, um kurz zu sein und gleichsam eine Autorität für sich zu haben, auf die uns in Möhler's Werk dargebotene Lehrentwickelung.

Von dieser Seite bedarf das Werk keiner Empfehlung; es hat sich selbst einen Leserkreis gesammelt, wie er nicht bald wieder einem andern Buche zu Theil werden wird. Es hat offenbar ein Bedürfniß befriedigt, welches durch die neuerwachte Liebe zur patristischen Literatur geweckt worden war.

Allein das Werk hat nicht allein seine großen Verdienste in so fern, als es das Studium anderer theol. Disciplinen erleichtert und unterstützt, sondern auch in Beziehung auf die Ausgestaltung und Ausbildung der patrologischen Wissenschaft, als solche, d. i. als eine besondere und nothwendige Disciplin in dem Cyclus der theol. Wissenschaften. In dieser Hinsicht hat Möhler in seiner allgem. Einleitung einige sehr treffende Bemerkungen und höchst beachtenswerthe Gedanken vorgebracht, wodurch er andeutete, daß für den jetzigen Stand der theol. Wissenschaft überhaupt und für das erwachte Bedürfniß insbesondere, eine andere Weise der Behandlung und Darstellung der Patrologie getroffen werden müsse, als dies bisher geschehen ist.

Nachdem Möhler im §. 1 der Einleitung einige Beweggründe zum Studium der frühesten wie späteren kirchlichen Literatur, die zugleich auch die Nothwendigkeit und den Werth des patrologischen Studiums betreffen, aufgeführt hatte, kommt er im §. 2 zu sprechen über das Studium der christl. Literatur als Wissenschaft. Er äußert sich hierüber so: „Sind die Früchte der patristischen Studien auch noch nicht gezeitigt, so sind sie doch sichtlich in der Reife begriffen. Erfreulich mußte insbesondere die Erscheinung sein, daß man sich nicht mehr begnügte (wie dies früher der Fall war), diese Werke (kirchl. Schriftsteller) privatim zu studieren, und so den Gewinn davon einzeln zu verwerthen, sondern daß man anfieng, sie aus dem engen Kreise der Gelehrten vom Fache herauszuziehen und ihnen eine solche Bearbeitung angedeihen zu lassen, wodurch das Verständniß erleichtert, der darin verborgene Schatz allgemein zugänglicher und der daraus fließende Gewinn für theoretische und praktische Theologie universeller wurde. In dem Grade aber, als dieser sichtbar ward, wuchs auch das Bestreben, diesem Studium allgemeine Aufnahme zu verschaffen, um die befruchtende Kraft nach allen Punkten des kirchl. Lebens hinzuleiten. Solchen Zweck zu erreichen, erkannte man klar das Bedürf-

niß, um nicht jeden von vorne beginnen zu lassen, die bereits errungenen Resultate zu einer ordentlichen Wissenschaft zu sammeln und zu ordnen und so eine Einleitungswissenschaft für das patristische Publikum zu organisiren. Der Zweck derselben war kein anderer, als die Schwierigkeiten, welche sich um dieselbe her mit der Zeit angehäuft hatten, und den Zutritt oder Gebrauch erschwerten oder hinderten, bei Seite zu räumen (durch die historische Kritik), den Schlüssel zum inneren Verständniß, von der Kirche und ihrer Geschichte entnommen, zu reichen, das richtige Urtheil zu erleichtern und zu leiten, und der praktischen Anwendung davon den möglichsten Vorschub zu leisten.

Diese Aufgabe aber, von der Kirche und den Bedürfnissen der Zeit gestellt, klar, nach ihrem Umfange und Inhalte erfaßt, machte denen, welche ihre Lösung versuchten, von jeher viel zu schaffen." Sofort wird die Nothwendigkeit der hist. Kritik und ihre Anwendung auf die patristische Literatur aber auch der Mißbrauch einer Hyperkritik besprochen, und dann wird auf sehr bemerkenswerthe Weise fortgefahren: „Was so eben in Bezug auf historisch-kritische Begründung und Richtung gesagt worden ist, findet in anderer Weise seine Anwendung noch auf den Inhalt. Die Hauptsache bleibt immer die richtige Auffassung und das Verständniß des Schriftstellers, wozu die Einleitungswissenschaft den Weg zu weisen und zu führen hat. Hier ist nun allerdings richtig, daß der beste Schlüssel in der Individualität des Schriftstellers, in seinem Charakter, seinen persönlichen Beziehungen und sonstigen Eigenthümlichkeiten enthalten und aufzusuchen sei, weßhalb die nöthigsten Notizen über den einzelnen Verfasser nach allen diesen Richtungen hin anzugeben sind. Aber die Aufgabe ist damit sicherlich noch nicht erschöpft. (Wohl zu bemerken für alle bisherige Patrologen und Literärhistoriker.) Kein Schriftsteller steht isolirt und so unabhängig in seiner Zeit und in seiner Umgebung da, daß er nicht mit

tausend Fäden an dieselbe geknüpft wäre, mit der er denkt, fühlt und strebt. Dem Eindrucke von Außen her nach Innen entspricht die Gegenwirkung von Innen nach Außen; die vorherrschende Geistesrichtung zieht in dieselbe Tendenz hinein oder ruft den Widerstand hervor. Die bewegliche Rührigkeit, von der ein Zeitalter erfaßt wird, ergreift und hebt jeden, der ernsten Antheil an den eben verhandelten Fragen zu nehmen sich gedrungen fühlt. So erwachsen und bilden sich geistige Zustände, von denen ganze Menschenalter lebhaft bewegt und getragen werden, und die späteren Geschlechtern, wo Abspannung und Erschlaffung eintreten, oder heterogene Interessen die Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen, kaum mehr begreiflich sind und darum mißverstanden werden. In einem Zeitalter, wie z. B. das unsrige, welchem über dem irdischen Trachten und seinen materiellen Bestrebungen die Empfindsamkeit für Geistiges, Himmlisches und Göttliches bis zur Gedankenlosigkeit abhanden gekommen ist, können Manche mit Verwunderung fragen: Wie doch Väter, wie Ignatius der Martyrer, Irenäus, Athanasius u. A. einen so heißen und gewaltigen Kampf um einzelne abweichende Religionsmeinungen, wie es Vielen dünkt, unternehmen mochten! Sie fragen aber so, weil sie gelöst vom Leibe Christi, der Kirche, oder doch entfremdet ihrem kräftigen Leben in ihm, nicht begreifen, wie noch etwas Anderes wahr und wünschenswerth sein könne, außer was sie beschäftigt; weil sie kaum ahnen, daß es Menschen geben könne, deren gesammtes Interesse für Zeit und Ewigkeit, — — Jesus Christus ist, in dem sie darum leben und leiden. Wer mit einem solchen weltverwöhnten Gemüthe, mit einem Herzen, in welchem keine Ader Wärme für solche Interessen unterhält, jene Schriften liest, wie wird der sie auffassen, verstehen und würdigen? Wem das gedankenlose, griechische Heidenthum (in religiöser und sittlicher Beziehung) mit seiner Götterwelt reizender sich spiegelt, als das Christenthum mit seinen abstrakten Lehren und sittlichen Forderungen: wie wird dieser

den Kampf des letzteren mit dem ersteren und die Kämpfenden beurtheilen und werthschätzen? Gewiß — es können auf solchem Wege keine andern Resultate zu Tage kommen, als sie in der That vor uns liegen. Was soll nun aber damit gesagt sein? Nichts Anderes, als daß jeder Schriftsteller im engsten Zusammenhange mit seiner Zeit, und zwar nicht blos äußerlich, sondern auch innerlich, jeder Kirchenvater und Kirchenschriftsteller im engsten Verbande mit jener Gemeinschaft betrachtet und verstanden werde, deren geistige Interessen er verficht, die in ihm als ihrem Organ sich ausspricht; und daß diese Beziehung zum Ganzen selbst da nicht außer Acht gelassen werde, wo sich Einer von diesem Standpunkt mehr oder minder zu entfernen scheint. In diese geistige Atmosphäre den Leser überzusetzen, um mit jenen Zeiten zu leben, zu empfinden und zu denken, wäre das große Ziel, das der anzustreben hätte, welcher in ein gedeihliches Studium der Väter einführen wollte." Wie wahr und treffend, und doch wie wenig beachtet in allen bisherigen Erscheinungen auf dem patrologischen Gebiete! Offenbar der einzig richtige Gesichtspunkt in Behandlung der patristischen Literatur ist hiemit ausgesprochen, wenn man zur Würdigung, zum Verständniß und zur fruchtbringenden Ergreifung alles dessen anleiten will, was die vergangenen Jahrhunderte auf dem literärischen Gebiete für die christl. Wissenschaft und das kirchl. Leben errungen und geleistet haben.

Gleich richtige und beachtenswerthe Punkte deutet Möhler für die Patrologen und Literärhistoriker auch in Folgendem an: „Ist nämlich die patristische und kirchliche Literatur im Ganzen immerhin vortrefflich zu nennen, so müssen doch in mehr als einer Beziehung Abstufungen und Unterschiede darin angenommen werden. Selbst unter den Schriftstellern der nämlichen Periode sind nicht alle gleich großartig, tief- und scharfsinnig. Neben Werken ersten Ranges stehen Andere, die sich über die Mittelmäßigkeit nicht erheben, die in ihrer Art gut sind, aber hinter anderen doch zurückstehen.

Neben den meisten Erzeugnissen ächt christlichen Glaubens und Lebens erscheinen andere Gewächse, oft sogar von derselben Hand gezogen, deren exotische Natur sich nicht verkennen läßt, wenn sie auch der Erscheinung nach auf dem Boden des Christenthums aufgewachsen dastehen; und Origenes, der liebenswürdige Vertheidiger des überlieferten Glaubens hat hie und da in nicht geringen Verirrungen sich blosgegeben. Wie darum an innerer Gediegenheit, formeller und reeller, ein Unterschied in den Geistesprodukten der älteren christl. Schriftsteller angenommen werden muß, so kann auch nicht Alles in gleicher Weise gelobt, gutgeheißen und empfohlen, sondern es muß umsichtige Auswahl mit Sachkenntniß beobachtet werden. Es ist hierauf um so sorgfältiger zu achten, als andererseits übelwollendes Parteiinteresse und Befangenheit das Urtheil hierin oft irre geleitet und längere Strecken in der Literärgeschichte in ein schiefes Licht gesetzt hat.

Wie endlich der Glaube und das Leben in der Kirche zwei Seiten hat, eine theoretische und eine praktische, so scheiden sich auch die schriftstellerischen Produkte der Väter nach dieser doppelten Beziehung. Es giebt darunter Werke, welche mit so bewunderungswürdigem Scharfsinne, mit solch' dialectischer Gewandtheit, philosophischer Tiefe und gründlicher Erudition verfaßt sind, daß sie alles hinter sich zurücklassen, was die heidnische Literatur in ähnlicher Weise zu Tage gefördert. Schon einige christl. Apologeten des 2ten und 3ten Jahrhunderts haben sich hierin ausgezeichnet, während Werke aus der Blüthezeit der christl. Literatur (in der alten Kirche) aus dem 4ten Jahrhundert von Athanasius, Basilius, Hilarius v. Poitiers, Augustinus u. A. an Gelehrsamkeit alles übertreffen.

Wer gründliche und gelehrte Forschungen sucht, wird hier bei unermeßlichen Schätzen den Reichthum der christl. Gelehrsamkeit zu bewundern und auszubeuten Gelegenheit haben. Hingegen giebt es auch wieder solche, bei welchen nicht dieses

Moment besonders vorschlägt, welche aber durch edle Einfachheit, durch bezaubernde Anmuth in der Darstellung, durch Innigkeit, durch Fülle der Ideen und volltönende Beredtsamkeit alles anziehen, erheben und entzücken. Dieß würde Niemand läugnen, der von den gemüthvollen Briefen des Märtyrers Ignatius, den lieblichen Schriften eines Minucius Felix, eines Cyprian, von dem goldenen Redestrom eines Chrysostomus u. A. nur Einiges gekostet hat; — Schriftsteller, deren anziehende und eindringliche Sprache keine besondere Erudition voraussetzt, um die Gemüther zu ergreifen und zu den erhabensten Entschlüssen zu begeistern."

Auf diese Weise hat Möhler mit richtigem Takt eben so auf den Werth und das Anziehende der patristischen Literatur hingewiesen, wie er auch die Punkte angedeutet und den Umfang der Anforderungen bezeichnet hat, die derjenige berücksichtigen muß, welcher nicht blos mit den leeren Namen der patrist. Werke bekannt machen, sondern in eine nähere und gründliche Bekanntschaft mit denselben einleiten will.

Nach diesen Vorbereitungen schreitet Möhler zur Bildung des Begriffes von Patrologie vor, die sich ihm mit Recht zu einer christl. Literärgeschichte nach den Forderungen der Wissenschaft und den Bedürfnissen der Zeit erweitert. An das vorhin Bemerkte anschließend, sagt er: "Halten wir Nachfrage in der Geschichte, wie man dem (bezeichneten) Ziele nachgestrebt, und diesem Plane (wie er oben angedeutet wurde) in der Wissenschaft Wirklichkeit gegeben habe, so begegnen uns ungleiche Erscheinungen. Es bildeten sich nämlich zwei theol. Hülfswissenschaften, wovon die eine die einleitenden Vorkenntnisse zum Studium der Väter an die Hand geben, die andere die Ergebnisse des Studiums selbst mittheilen, mithin dieses auch gewissermaßen ersetzen sollte. Man unterschied in dieser Hinsicht zwischen Patrologie und Patristik. Die letztere lieferte die Resultate des Studiums der Väter in dogmatischer Beziehung, indem sie die Zeugnisse, die man in ihren Schriften für die Dogmen findet, heraus-

nahm, um diese somit historisch zu begründen. Man kümmerte sich demnach in dieser Disciplin nicht um die Darlegung eines vollständigen Systems des gesammten Glaubens und Wissens eines Vaters, sondern nur das benützte man von ihm, was für die Dogmatik zu passen schien. Der Patrologie aber wurde ein weiteres Gebiet angewiesen. Sie befaßte sich mit der biographischen und bibliographischen Kenntniß von den Kirchenschriftstellern, und führte nebstdem noch die Zeugnisse derselben für die Kirchenlehre an, die und in so weit sie sich bei ihnen finden. (So sind wirklich die patrologischen Werke, die seit 60 Jahren erschienen, beschaffen.) Nach dieser Distinction (besser: Behandlungsweise) wäre somit die Patristik ein Theil der Patrologie, und darum (erstere) eine überzählige Wissenschaft, weil sie theils durch die Einrichtung unserer dogmatischen Lehrbücher (aber nicht aller), theils auch in neuerer Zeit durch die Dogmengeschichte (richtiger) entbehrlich gemacht wurde. Die Patrologie näherte sich, wie man sieht, nach einem ausgedehnteren Plane der Aufgabe, welche die eigentliche christl. Literärgeschichte sich gesetzt hat, zur Kenntniß der Väter selbst die nächste Anleitung zu ertheilen. Aber auch sie faßte sich zu beschränkt, theils im Stoffe, der auf kurze Notizen von der Person des Verfassers und einige ausgehobene dogmatische Stellen reducirt war, theils in der Zeit, da sie sich gewöhnlich nicht über die ersten fünf oder sechs Jahrhunderte erstreckte. Ueber beide hinein erweitert die christliche Literärgeschichte ihren Gesichtskreis. Es soll nicht nur, wie oben schon angegeben, eine Darstellung des Lebens und schriftstellerischen Wirkens der Väter, im Besonderen und im Allgemeinen, einzeln für sich und im Zusammenhange mit dem Ganzen, entwickelt, sondern auch, so weit die Grenzen es gestatten, eine Entwicklung des Lehrbegriffes im Einzelnen vorgelegt, nicht allein die ächten, sondern auch die unächten Produkte beurtheilt und so die Geschichte von dem Entstehen, der Fortbildung, der Erweiterung und Vervollkommnung,

von der Blüthe und dem Verfalle der christl. Literatur, über das 6te Jahrhundert hinaus auch auf die nachkommenden Zeiten in gleichem Sinne ausgedehnt werden.“ Mit diesen Grundansichten sind wir vollkommen einverstanden und werden sie in der nächstfolgenden Nummer bei der Permander'schen Patrologie zu rechtfertigen suchen.

Wie eben ein umfassenderer Begriff von Patrologie, der in dem der christl. Literärgeschichte wie der Theil im Ganzen sich findet, aufgestellt wurde, so hat Möhler sich auch von der beschränkten Ansicht älterer wie neuerer Patrologen in Betreff des Begriffes und der Benennung von Kirchenvater losgesagt. Nachdem er im §. 3 auf sinnige Weise die Benennung „Väter“ in dem Sinne von Lehrern und Priestern auseinandergesetzt und durch das ganze Alterthum bestätigt gefunden, auch die Eigenschaften und Merkmale eines Vaters in weiterer und engerer Bedeutung entwickelt, so wie den Unterschied zwischen Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern angegeben und für erstere Gelehrsamkeit (nicht gerade im eminenten Sinn), Heiligkeit (d. i. hervorragend in Tugenden, in einem erbaulichem Leben), Genehmigung der Kirche (approbatio tacita vel expressa) in Anspruch genommen hatte, kömmt er auch auf die gewöhnlich angenommene vierte Eigenschaft, nämlich auf das Alterthum der Väter zu sprechen, wobei er wieder seinen umfassenderen Blick und richtigere Anschauungen von der Sache als Andere beurkundet, indem er sich hierüber also äußert: „Das Alterthum der Väter anlangend, so bestehen darüber die abweichendsten Meinungen. Da man darüber nicht ins Reine gekommen ist, mit welchem Zeitalter die Reihe der Väter abzuschließen sei, so mußte nothwendig auch diese Eigenschaft mehr oder weniger streng aufgefaßt und gefordert werden. Es schlossen aber die Protestanten den Cyclus der Väter gewöhnlich mit dem 3ten oder 4ten, wenigere erst mit dem 6ten Jahrhunderte, während die Katholiken in der Regel ihn bis in das 13te Jahrhundert erweitern. Ist es nun auch eingestanden

und ausgemacht, daß ein Kirchenvater uns um so ehrwürdiger und theurer sein müsse, je näher er der apostolischen Zeit steht, weil darum auch sein Zeugniß über die ursprüngliche Tradition um so wichtiger ist, und kann in dieser Beziehung begreiflicher Weise ein Kirchenvater des 13ten Jahrhunderts nicht einem Schüler der Apostel an die Seite gesetzt werden, so muß doch auch andererseits anerkannt werden, daß dieses Merkmal nicht an einen bestimmten Zeitabschnitt geknüpft, daher für die kommenden Jahrhunderte als ausschließend genommen werden dürfe. Dies drückten auch die Katholiken von jeher deutlich genug aus, wenn sie auf der einen Seite die Grenze bis zu dem genannten Zeitraum (13ten Jahrhunderts) herabrückten, auf der andern aber, um rücksichtlich des Alterthums der Väter die Unterscheidung nicht aufzugeben, drei Perioden annahmen, wovon die erste bis Ende des 3ten, die zweite von da an bis zum Ende des 6ten Jahrh. reicht, die dritte aber die Väter der noch übrigen Jahrhunderte bis zum 13ten umfaßt."

Sonach ist es jedenfalls eine unrichtige Auffassung der Benennung Kirchenväter, wenn man deren Reihe mit dem 6ten Jahrhundert abschließt und die Behauptung ausspricht, nach dieser Zeit sind die folgenden Lehrer keine Kirchenväter mehr geworden. Wir behaupten, und die ausdrückliche Approbation der Kirche liegt dafür vor, daß z. B. Thomas von Aquin, Bonaventura und Andere nicht allein als Kirchenväter, sondern sogar als Doctores Ecclesiae anzuerkennen sind, welche Anerkennung sie auch im hohen Grade verdienen. Der Titel „Kirchenlehrer" kömmt nur Kirchenvätern zu, und zwar gerade den ausgezeichneten unter denselben in Bezug auf reine Bewahrung der Lehre, auf ausgebreitete Gelehrsamkeit und gründliche Vertheidigung des christl. Glaubens in Wort und Schrift, so wie durch ein hervorragendes sittliches oder heiliges Leben, durch welche Vorzüge sie sich um das Reich Gottes bei der Mit- und Nachwelt vor Anderen besondere Verdienste erworben haben.

Dieses auszeichnenden Titels erfreuen sich bekanntlich unter den Griechen: Athanasius, Basilius der Große, Gregor von Nazianz und Chrysostomus; unter den Lateinern: Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Gregor der Große, denen in späterer Zeit Thomas von Aquin (seit 1567), Bonaventura (seit 1588) und Leo der Große (seit 1754) durch öffentliche und feierliche Erklärungen beigezählt wurden. Eben so sind in der öffentlichen Kirchenfeier (im Officium divinum) mit dem ehrenden Prädikate als Doctores Ecclesiae beehrt folgende Kirchenväter: Hilarius v. Poitiers, Isidor von Sevilla, Beda Venerabilis, Anselm v. Canterbury, Bernard v. Clairvaux, die indeß den erst genannten nachstehen, aber doch immerhin als Väter und Lehrer der Kirche zu ehren sind.

Aus all dem bisher Vorgebrachten dürfte es klar geworden sein, was wir oben ausgesprochen haben, daß nämlich durch die Möhler'schen Begriffsentwickelungen und richtigeren Anschauungen in Bezug auf die Patrologie als Wissenschaft, diese Disciplin einen wesentlichen Fortschritt erfahren hat, sowohl was ihren Umfang und ihre Aufgabe, als auch die Ausführung selbst betrifft, wenn gleich nicht geläugnet werden soll, daß das vorliegende Werk, wenn es als Hand- oder Lehrbuch angesehen werden wollte, manche Punkte sowohl in der allgem. Einleitung als auch in der kritischen Behandlung der Literatur vermissen lassen würde.

Deßungeachtet können und müssen wir die Lektüre, ja das Studium dieses Werkes ganz besonders allen denen aufs angelegentste empfehlen, die etwa während ihrer akademischen Studien keine Gelegenheit gefunden haben, patrologische Vorlesungen zu hören, oder sich tiefer in das Studium der einzelnen Väter einzulassen Willens sind, als es durch die akad. Vorträge vielleicht geschehen sein möchte, wobei freilich zu bedauern ist, daß es der Herr Herausgeber nicht für gut gefunden hat, wenigstens die besseren Schriftsteller, welche sich schon mit den einzelnen Vätern insbesondere beschäftigt haben, namhaft zu machen, um den Freunden des Väter-

studiums weitere Quellen und Hülfsmittel, als sie in dem Werke selbst benutzt werden konnten, anzudeuten.

Schließlich müssen wir von dem sehr werthvollen Anhange sprechen, der von einigen apokryphischen Schriften aus den ersten drei Jahrhunderten handelt und dem Werke von S. 934—57 beigefügt ist. Herr Reithmayr sagt darüber in einer Note: „Hier folgen einige unvollendet gebliebene Aufsätze des Verfassers aus dem letzten Jahre seines Wirkens. Um nicht ohne Noth weitläufig zu werden, geben wir diese Reflexionen über nachstehende Schriften, ohne etwas beizusetzen, oder wegzunehmen, oder zu verändern. Man wird uns keinen Vorwurf daraus machen, wenn wir uns über diesen Zweig der Literatur nicht weiter verbreiten.“ Wie es nach dieser Aeußerung scheint, legt der Hr. Herausgeber wenig Werth auf diese apokryphische Literatur, wogegen wir im Interesse der Wissenschaft und unserer Zeit gegenüber ganz anderer Ansicht sind und daher nur beklagen können, daß dem sel. Möhler kein längeres Dasein beschieden war, um dieses noch vielfach unangebaute Gebiet der Literatur weiter zu cultiviren.

Wir erhalten in dem fraglichen Anhange Nachrichten über mehrere apokryphische Evangelien, z. B. Evangelium Nicodemi, infantiae Jesu, Thomae Israelitae, über das Protoevangelium Jacobi minoris, über die historia Josephi fabri lignarii, über die Anaphora Pilati, und ziemlich ausführliche Berichte über die „Sibyllen“, etwas Weniges über den Hydaspes, Hermes Trismegistus und das Testament der zwölf Patriarchen. Wir bedauern, daß nicht auch noch der übrigen dahin gehörigen Literatur erwähnt wurde. Diese apokryphischen Erzeugnisse können in einer Literärgeschichte, welche in das Studium der kirchlichen Schriftsteller einführen will, um so weniger umgangen werden, als sehr viele christliche Schriftsteller in der alten und mittleren Zeit immer wieder auf diesen Zweig von Literatur zu sprechen kommen und sich auf solche Werke öfters berufen; sodann auch, weil sehr viele

Legenden diesen Apokryphen ihr Dasein verdanken, die deßhalb unbegriffen bleiben, wenn man ihre Quellen nicht kennt, nicht zu gedenken der mancherlei Sagen, die sich bis auf den heutigen Tag unter dem Volke erhalten haben und in den Apokryphen ihren Ursprung haben, gleich wie auch der Koran seinen theilweisen christl. Anstrich aus denselben geschöpft hat. Nebstdem enthalten diese Schriften manche historische Berichte, die, wenn sie auch nicht beweisend, doch manche ächt historische Traditionen zu erhärten im Stande sind, namentlich was die Eltern Mariens, des Nährvaters Joseph, den Bericht des Pilatus an Tiberius u. s. w. betrifft; für die christliche Dichtung und den religiösen Roman finden sich in den apokryphischen Evangelien, Apokalypsen, apostol. Briefen und Apostelgeschichten, wie auch für die heidnische Weisheit und Sehnsucht nach dem Erlöser in dem Hydaspes, Hermes Trismegistus, den Sibyllen u. s. w. gar mancherlei Stoffe und Andeutungen, so daß deren Kenntnißnahme schon aus allen diesen Rücksichten nicht ganz umgangen werden sollte.

Aber es übrigt noch eine Rücksicht, die es besonders in unserer Zeit nöthig macht, diese apokryphische Literatur zur Sprache zu bringen, nämlich der erneute Angriff auf unsere ächte biblische Literatur, wobei man sich so gerne und so leichter Dinge der Apokryphen bedient, um die ächten apostolischen Schriften in Zweifel zu stellen, oder deren Aechtheit und Integrität geradezu aufzuheben, oder deren wirklichen historischen Inhalt in jenes Gebiet hinüber zu spielen, auf welchem die Apokryphen sich ergehen.

Wie es schon früher, gegen Ende des vorigen Jahrhunderts, der verdienstvolle Dr. Joh. Fr. Kleuker, als positiver und bibelgläubiger Protestant seinen rationalistischen Confessionsverwandten gegenüber für angemessen fand, in seiner „ausführlichen Untersuchung der Gründe für die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der schriftlichen Urkunden des Christenthums“ auf die sogenannten Apokryphen des N. T. Rücksicht

zu nehmen, und auch über deren Ursprung, Inhalt und Zweck manches Treffende vorgebracht hat (im 5ten Bande des eben angedeuteten Werkes, Hamburg 1798), um den Gegnern die Waffen aus der Hand zu winden, so ist es auch wieder in unsern Tagen nothwendig geworden, unsere Theologen über diese Literatur zu verständigen, um zu wissen, was daran sei und wie man dieselbe zu beurtheilen habe, damit nicht die alten, abgenützten Waaren in einem Färbekessel in blauer oder grüner Farbe aufgekocht, als neue Zeuge zum Vorschein gebracht und dem hyperkritischen Rationalismus als spanisches Mäntelchen umgehängt unsere junge Welt zur Nachahmung der Mode mit sich fortziehe, unwissend über das altneue Ding in der Literatur.

Daß unsere Besorgniß nicht ungegründet ist, ergiebt sich besonders auch daraus, daß Dr. Karl Friedr. Borberg, ehedem Prof. der Philologie an der Cantonsschule zu St. Gallen, wegen seiner rationalistischen und antichristlichen Richtung im Jahre 1840 von seinem Lehrstuhle entfernt, es unternommen hat, die Apokryphen zu sammeln, ins Deutsche zu übersetzen und zu erläutern, um sie einem größeren Kreise von Lesern zugänglich zu machen, als dies bisher der Fall gewesen. Bereits ist der 1ste Band davon im J. 1841 zu Stuttgart erschienen, die apokryphischen Evangelien und Apostelgeschichten enthaltend. Wer nur oberflächlich die Vorrede und Einleitung, die Noten und Bemerkungen von Borberg liest, wird sogleich erkennen, daß es die Absicht desselben sei, von historischer Seite her dem Herrn Dr. Strauß und Gefolge, sowie den Bruno Bauer'schen Tendenzen in die Hände zu arbeiten, nebenher die kirchlichen Traditionen der Katholiken in der Lehre, in ihren Liturgien und öffentlichen Festen zu verdächtigen und dieselben auf die Apokryphen, als ihre Quellen zurückzuführen.

Sollen nun unsere Theologen in diesem Gebiete der Literatur Fremdlinge bleiben, während man sich bemüht, dieselbe dem sogenannten aufgeklärten Publikum in die Hände zu spielen?

Oder in welcher Disciplin sollen die Candidaten der Theologie davon Kenntniß erhalten, wenn nicht in der theol. Literärgeschichte?

Der sel. Möhler hat es wahrgenommen, daß dieser Zweig der vorhandenen Literatur nicht umgangen, sondern literärhistorisch behandelt werden sollte, und darum hat er sich auch angeschickt, denselben zu bearbeiten, ihn zum Vortrag zu bringen und später öffentlich mitzutheilen, woran er leider durch zu frühen Tod verhindert wurde. Wir würden daher dem Hrn. Reithmayer nur zu danken haben, wenn er nachgetragen und hinzugefügt hätte, was von Möhler noch nicht bearbeitet worden war.

Das Schlimmste bei Behandlung der apokryphischen Literatur ist nur der Umstand, daß wir noch keine vollständige und kritische Ausgabe der Werke, welche dahin gehören, besitzen. Die frühere Sammlung derselben von J. A. Fabricius ist auch in ihrer letzten Ausgabe vom J. 1743 nicht vollständig und nicht kritisch genug. Auch die Nachträge von Andr. Birch sind nicht vervollständigend.

Die höchst werthvolle und unstreitig beste Sammlung der Apokryphen [1]) von Dr. J. C. Thilo, Prof. in Halle, wovon der erste Band längst erschienen ist, wurde bisher nicht fortgesetzt, was wir bedauern müssen und recht sehr wünschen, es möchte dem Herrn Thilo gefallen, seinem ersten Theile, welcher die apokryphischen Evangelien umfaßt, doch bald den 2ten Theil folgen zu lassen, welcher die apokr. Apostelgeschichten, Briefe und Apokalypsen enthalten soll, und dann den 3ten Theil, in welchem der gelehrte Bearbeiter seine Untersuchungen über diese Literatur überhaupt und über die einzelnen Schriften insbesondere, über ihre Quellen, ihren Ursprung, ihre Zwecke, Schicksale u. s. w. mitzutheilen zugesagt hat. Es wäre in der That wegen der Vortrefflich-

1) Codex apocryphus N. T. e libris editis et manuscriptis, maxime Gallicanis, Germanicis et Italicis collectus, recensitus notisque et Prolegominis illustratus. Lipsiae 1832.

keit dieser Sammlung und kritischen Bearbeitung des Textes und den gewiß werthvollen Mittheilungen sehr zu beklagen, wenn das Unternehmen nicht fortgesetzt und die Zusage nicht eingehalten würde.

Schließlich muß bemerkt werden, daß der dem Anhang gegebene Titel: „Von einigen apokryphischen Schriften“ für alle vorhin angeführten literärischen Produkte nicht passe, sondern nur für wenige, indem manche von ihnen nicht in Anspruch nehmen, daß sie von Aposteln, Apostelschülern oder biblischen Persönlichkeiten herkommen, noch auch behaupten, daß sie zu dieser oder jener bestimmten Zeit verfaßt worden seien; und darum hätte auch unterschieden werden sollen zwischen solchen Schriften, deren Verfasser absichtlich täuschen wollten, und zwischen solchen, die dieses nicht wollten, also auch nicht zu den Apokryphen im heutigen Sinne des Wortes gezählt werden sollten.

8.

Kaum war die bisher besprochene christliche Literärgeschichte von Möhler erschienen, so kündigte die Verlagshandlung von J. G. Wölfle in Landshut an, daß Hr. Dr. Michael Permaneder, Prof. des Kirchenrechts, der Kirchengeschichte und Patrologie an dem königl. Lyceum zu Freisingen uns mit einer Bibliotheca patristica beschenken und erfreuen werde. Nachdem wir aber diese Ankündigung, welcher ein ausführliches Inhaltsverzeichniß des ersten Bandes beigefügt war, näher angesehen hatten, wurden wir in unserer freudigen Erwartung schon etwas herabgestimmt, indem wir vermutheten, daß hinter dem großartigen Titel des Werkes nicht gefunden werden dürfte, was man suchen möchte. Doch wir harrten der Erscheinung des Werkes selbst und nahmen es sogleich vor die Hand. Unsere Vermuthung wurde durch die That bestätigt. Wir fanden nicht gar Vieles, was das patrologische Studium weiter zu fördern und anziehend zu machen geeignet wäre. Das seit 1770 be-

kannte, zu seiner Zeit verdienstliche Werk des Protestanten J. Georg Walch „Bibliotheca patristica literariis annotationibus instructa,“ welches verbessert und vermehrt im J. 1834 von J. T. Lebr. Danz zu Jena neu herausgegeben wurde, erscheint uns hier wieder mit all seinen Mängeln nach Anlage und Ausführung nur in einem katholisirten Gewande, indem zu der Walch'schen unzweckmäßigen Einrichtung auch noch die Trockenheit und Unbeholfenheit älterer katholischer Patrologen hinzukam [1]). Es that uns leid für den Hrn. Verfasser, daß es ihm nicht gefallen hat, eine andere Anordnung der Dinge und eine andere Weise des Vortrages zu wählen, als die wir schon lange gewöhnt sind, und die stets unerquicklich gefunden worden sind.

Lange schon sehnte man sich nach einem zweckmäßig eingerichteten Lehrbuch der Patrologie, welches den theol. Vorlesungen zu Grund gelegt werden könnte, allein unsere Erwartung war bisher vergeblich und wird durch das vorliegende Werk nicht befriedigt, obschon es sich als hiezu geeignet ankündigt.

Um unser im Allgemeinen ausgesprochenes Urtheil zu rechtfertigen, wollen wir das Werk näher betrachten.

Wie ungeeignet der allgemeine Titel: „Bibliotheca patristica“ für ein Buch sei, welches sich die Aufgabe gesetzt hat, in das Studium der Väter einzuleiten, die nöthigen Vorbegriffe, Winke und Hülfsmittel zu geben, die nöthig erscheinen, um sowohl das Ganze in einer systematischen Ordnung vorzutragen, als auch die einzelnen Theile gehörig

---

1) z. B. 1. des Wilhelm Wilhelm, Patrologia ad usus academicos. Friburgi 1775. 8.

2. Bonif. Schleichert, Institutiones patrologicae. Pragae 1777.

3. Daniel Tobenz, Institutiones, usus et doctrinae patrum praelectionibus acad. adcommodatae. Vindob. 1779, ibid. 1819.

4. Macarius a. S. Elia, Institutiones patrologiae. Graecii 1781, ibid 1783.

5. Stephan Wiest, Institutiones patrologiae in usum acad. Ingolstadii 1795. Das bessere unter den genannten Werkchen.

auseinander zu setzen, wodurch die Auffassung erleichtert und das Verständniß zweckmäßig vermittelt werden sollte, begreift sich von selbst. Dieser Titel läßt sich von keinem Gesichtspunkt aus rechtfertigen, wenn man den eben berührten Inhalt darunter sich vorstellen soll. Wenn auch Andere sich eines gleichen Titels bei ähnlichem Inhalte bedient haben, so verdient dieses keine Nachahmung. In der Regel denkt man sich unter Bibliotheca weit aus etwas Anderes, als hier dargeboten wird. Diese patristische Bibliothek beliebt der Hr. Verfasser in zwei Theile zu zerlegen, in eine patrologia generalis und specialis, und merkwürdig, die erstere nennt er auch Encyclopaedia patristica, wodurch wir zunächst daran erinnert werden, er wolle nach Art der heut' zu Tag beliebten sogen. Real-Encyklopädien eine in sich unzusammenhängende Masse von Gegenständen, die auf die Patrologie sich beziehen, uns mittheilen.

Je mehr diese pompösen Titel auffallen müssen, desto erwünschter wäre es gewesen, wenn der Hr. Verfasser sich darüber ausgesprochen hätte, warum und aus welchen Rücksichten er sich solcher Titel seines Werkes bedient habe.

Die Titel: Patrologia generalis für den allgemeinen, und Patrologia specialis für den besonderen Theil wollen wir uns vorläufig gefallen lassen. Und mit dem ersteren Theile haben wir es hier eigentlich zu thun, uns vorbehaltend, über den andern, wenn seine einzelnen Unterabtheilungen erschienen seyn werden, zu referiren[1]).

Was wird uns nun in der Encyclopaedia patristica sive Patrologia generalis in usum praelectionum accommodata mitgetheilt? Die nächste Antwort ist: Vielerlei aber ohne näheren Zusammenhang und ohne die gehörige Begründung, so daß die Anforderung der Wissenschaft, ja die mäßigste Forderung einer systematischen Ordnung unbeachtet ge-

1) Bis jetzt ist nur Pars I, Patres et scriptores eccl. Seculi I et II complectens, Landishutii 1842, erschienen.

blieben ist. Wie es dem H. Verfasser gerade beliebte, läßt er die Gegenstände sich aufeinander folgen. Er beginnt die „Prolegomena" mit dem Dasein einer göttlich=apostolischen Tradition, theilt dieselbe in die Traditio constitutiva et interpretativa ein, weist aus der h. Schrift, den Aussprüchen der Alten und aus der Art und Weise der göttl. Offenbarung die Existenz beider Arten von Traditionen nach, und schließt dann auf deren Nothwendigkeit von §. 1—9.

Diese Beweisführung und der Schluß sind aber so äußerlich gehalten, daß man wohl einsieht, der H. Verfasser habe sich die tiefere Auffassung, den unangreifbaren Begriff von Tradition, welcher in der neuesten Zeit von kathol. Gelehrten entwickelt und aufgestellt wurde, noch nicht zu eigen gemacht, und nicht beobachtet, daß seine vorgebrachten Beweise schon oft genug angegriffen und zweifelhaft gemacht worden sind; und wahrlich, wenn die Tradition keine festere und breitere Unterlage hätte, als die vom Verf. angegebene, wir hätten ein schwieriges Geschäft gegen die Widersacher derselben. Hätte er auf den von ihm angeführten Ausspruch des hl. Augustinus „Evangelio non crederem, nisi Ecclesiae catholicae me moveret auctoritas" den Hauptaccent gelegt und den Gedanken, der hiermit ausgesprochen ist, entwickelt, wir würden einen umfassenderen Begriff von Tradition erhalten haben und die Stellen der hl. Schrift und der Väter hätten sich dann von selbst erklärt. Nebstdem fragen wir aber: wozu hier in der Patrologie eine dogmatische Abhandlung über die Tradition und ohne alle Vorbereitung an die Spitze der Patrologie gestellt?

Der zweite Punkt ist überschrieben: Patrologia. Die hl. Väter sind die Zeugen der Tradition, heißt es §. 10, was wir als eine zu enge Behauptung zurückweisen müssen, wenn man nämlich dadurch sagen will, alles, was die kath. Kirche mit dem Ausdruck: Tradition umfaßt, fände sich bei den hl. Vätern aufgezeichnet, und sie hätten eine absolute Auctorität für das anzusprechen, was sie aussagen, Anderes aber, was

nicht bei ihnen und außer der hl. Schrift sich vorfindet, sei als nicht traditionell von der Hand zu weisen. Auf diesen Schluß muß man kommen, wenn man den Satz nimmt, wie er dem §. 10 vorgesetzt ist: Traditionis testes sancti Patres. Würde es heißen: Unter die Hauptzeugen, daß die Kirche stets an der Tradition festgehalten und sie als eine fortdauernde Quelle der von ihr zu bewahrenden und zu entwickelnden Wahrheiten angesehen habe, gehören auch die Väter und ihre Zeugnisse, dann könnten wir uns beruhigen, so aber nicht; denn uns sind auch die kirchlichen Symbolen, die Liturgien, eben so die Synodalbeschlüsse, noch mehr aber das wirkliche Sein und Leben der Kirche selbst wenigstens eben so entscheidende Zeugen der Tradition als die Väter oder ihre Zeugnisse.

Sofort werden von §. 11—81 der Begriff von Kirchenvater und die verschiedene Bezeichnung der kirchlichen Schriftsteller entwickelt und der Reihe nach die griechischen und lateinischen Doctores Ecclesiae, Patres apostolici, Patres ecclesiae, sowie die Scriptores ecclesiastici nach Jahrhunderten namentlich und mit Angabe ihres kirchlichen Charakters, Todesjahres und hie und da auch ihrer Wirksamkeit aufgeführt bis zum J. 1280, in welchem Albertus Magnus starb.

Warum manche andere kirchl. Schriftsteller übergangen sind, von denen einige für die christliche Literatur und ihre Fortentwickelung wichtiger sich darstellen, als viele von den Genannten, und warum die Reihe derselben nach Albert dem Großen nicht fortgeführt wurde, wenigstens bis zu einer neuen Epoche in der Art und Weise der Bildung, etwa bis zur Erneuerung oder mächtigeren Hervorhebung der altklassischen Literatur, gegenüber der mittelalterlichen, davon wird kein Grund angegeben, und auch wir vermögen keinen anderen aufzufinden, als weil es einmal so stereotyp gewordene Ansicht ist, über das 13te Jahrh. hinaus dürfe die wissenschaftliche und schriftstellerische Thätigkeit der kirchlichen Ge-

lehrten nicht ausgedrückt werden, wodurch man aber, ungeschickt und unwahr zugleich, anzuerkennen scheint, daß alle jene Recht haben, welche behaupten, im 14ten u. 15ten Jahrhundert sei eine Zeit der literärischen Trägheit und des geistigen Müßigganges eingetreten, weßhalb es nöthig gewesen, daß das Reformationszeitalter auch in wissenschaftlicher und literärischer Hinsicht absolut erforderlich war, um die Geister aus ihrer Lethargie aufzuschrecken und sie in frische Thätigkeit zu versetzen; eine Ansicht, die als völlig verkehrt angesehen werden muß, indem es schon länger her nachgewiesen ist und jeden Augenblick mit verstärkten Thatsachen bewiesen werden kann, daß das 14te und 15te Jahrh. mit den ersten drei Dezennien des 16ten Jahrh. an gediegenen Schriftstellern und wissenschaftlich-gebildeten Männern fast eine weit größere Reihe aufzuzeigen vermag, als das übrige 16te und 17te Jahrhundert bis in die Mitte des 18ten hinein.

Daß unser Hr. Verfasser von allen jenen Schriftstellern nicht das Mindeste erwähnen konnte, ergibt sich nach §. 12 aus seinem zu eng gezogenen Kreise, indem er sagt: „Qui apostolorum consortio uterentur, eximio nomine *Patres apostolici*, reliqui simpliciter *Patres* appellantur; si qui vero ob haeresin notati fuerint (tribus prioribus seculis), aut *a quarto seculo demum* et ita vixerint, ut de eorum sanctitate non plane constiterit, solummodo *Scriptores ecclesiastici* audiant. E recentioribus autem scriptoribus ne eos quidem omnes, qui in Sanctorum numerum recepti sunt scriptores ecclesiasticos, sed *illustriores* tantum ceu *Patres* itidem veneramur, eos nimirum, qui triplici illa principalitate nempe *doctrina*, sanctitate et *approbatione ecclesiastica eminentes* a seculo VII. ad XIII. usque scriptis suis theologicis inclaruerunt. Dem Gesagten widersprechend wird fortgefahren: Quae tamen aetas non ita absolute determinata est, ut omnino non possint existere, qui posterioris quoque temporis respectu Patres dici mereantur.“ Noch etwas entschiedener

hat sich der Hr. Verf. im §. 11 gegen die Beschränkung des Begriffes Väter auf die ersten sechs Jahrhunderte so ausgesprochen: „Verum *antiquitas* insignis quidem sancti patris praerogativa, *necessaria* tamen *non* est; nimirum ideo quis dicitur Pater, quod ecclesiae dederit filios spirituales ore, calamo, moribus docendo; docendi vero provincia, unde paternitas oritur, non est ad certae aetatis limites restricta.“ Möhler sagt in seiner christlichen Literärgeschichte S. 20 treffender so: „Die Zeitbestimmungen aber, welches Jahrhundert als das zu betrachten sei, das den Cyclus der Väter abschließe, haben allzumal ihren Grund entweder in einer einseitigen kirchlichen Polemik, oder in andern beschränkten Rücksichten. Das Wesen ist, daß es nach dem ursprünglichen und reinen Sinne des Wortes so lange Kirchenväter geben müsse, als die Kirche dauert, und dem Papste deßfalls dasselbe Recht wie früher zustehe, wenn sich die Kirche einer so großartigen Erscheinung in dem Gebiete ihrer Wissenschaft wieder, ähnlich wie früher, zu erfreuen haben sollte.“

Wenn wir auch zugeben, weil es factisch sich so verhält, daß mit Thomas von Aquino und Bonaventura der Zeit nach und zur Zeit die Reihe der von der Kirche mit ausdrücklichen Worten bestätigten Väter und Doctoren der Kirche sich schließt, so ist es doch auch eben so ausgemacht, daß es höchst willkürlich sei, wenn man mit dem Zeitalter der eben genannten Väter, etwa mit Albert dem Großen, auch die Reihe der Schriftsteller der Kirche abschließt und den folgenden Gelehrten in der Kirche kein weiteres Andenken mehr widmet. Nur durch die Darstellung des Lebens und Wirkens, der Lehre und der wissenschaftlichen Bedeutung eines Mannes kann es geschehen, daß er in der Geschichte und in der Kirche zu jener Ehre und jenem Ansehen geführt werde, die ihm gebühren. So muß es aber immer kommen, wenn man sich nicht zuvor, ehe man an eine literärische Arbeit geht, klar und deutlich macht, was man eigentlich geben oder darstellen wolle. Man verspricht eine

Patrologie darzubieten, behandelt aber neben den Doctoren und Vätern der Kirche auch die übrigen kirchlichen Schriftsteller, ja in den ersteren Jahrhunderten, so weit es wieder jedem Einzelnen beliebt, sogar die unbedeutendsten und die häretischen Schriftsteller, wenn sie über kirchliche Gegenstände etwas Schriftliches hinterlassen haben. Durch dieses Verfahren wird offenbar der engere Begriff von Patrologie überschritten, und derselbe erweitert sich zu einer kirchlichen oder christlichen Literärgeschichte, die man aber nur so weit fortführt, als es jedem wieder beliebt. Hierbei herrscht jedenfalls eine ungemessene Willkür, welche die literär-historischen Schriftsteller des 16ten und 17ten Jahrhunderts und in der ersten Hälfte des 18ten, z. B. Johann Trithemius, Aubertus Miräus, Robert Bellarmin mit seinem Fortsetzer Saussay, Dúpin und Ceillier noch nicht kannten. Erst nach der Mitte des 18ten Jahrhunderts geschah dieses, zu einer Zeit also, wo man auch in der katholischen Kirche anfieng, wie es die blos negativ-kritische Richtung und die Unwissenheit zusammt der Ausklärerei sich anmaßte, über die früheren Zeiten und namentlich über das Mittelalter zu Gericht zu sitzen, und alles mit Verachtung oder Hohn von sich zu weisen, was aus jenen Zeiten stammt, oder es völlig zu ignoriren, welch' Letzteres noch zu verzeihen ist, indem man dadurch noch ehrlich genug sich zeigte, zu gestehen, man wisse nichts davon, während die ersteren bei aller Unfähigkeit, die mittelalterliche Literatur zu begreifen, oder bei aller Trägheit, sie nur näher anzuschauen, die Miene der tiefen Einsicht und der Aufklärung spielen ließen. Wären die heiligen Anselm v. Canterbury, Bernhard v. Clairvaux, Thomas v. Aquin, Bonaventura u. A. nicht durch den Schild der Kirche gedeckt gewesen, auch sie würden durch jene finsteren Illuminatoren in die dunkelste Nacht verwiesen worden sein. Tadelnswerthes fand man auch an ihnen genug, ja Manche fanden mehr Finsterniß als Licht, aber ganz lichtlos getraute man sich dieselben doch nicht darzustel-

len, weil man das Einschreiten der Kirche zur Vertheidigung ihrer Väter und Lehrer fürchtete.

Aber, wir fragen billig, soll dieses so fortgehen, daß, während man zwar in der neuesten Zeit das Studium der Väter wieder ernstlicher betreibt, die nicht unter die Väter gezählten Schriftsteller gänzlich mit Stillschweigen übergangen und mit aliique permulti abgefertigt werden, gleichsam als wären sie des Weiteren nicht werth? Diese Ansicht möchte man fast gewinnen; oder hat man sich vielleicht noch nicht bemüht, dieselben näher kennen zu lernen, so gestehe man dieses auf eine ehrliche Weise ein und mache dadurch Andere auf ein literärisches Gebiet aufmerksam, welches noch seine Bearbeiter erwartet.

Wir wollen durch das Bisherige in Kürze andeuten, daß man entweder bei der Bezeichnung „Patrologie“ stehen bleibend nur solche Schriftsteller behandeln sollte, die man jeher zu den Vätern gezählt hat oder durch eine ausdrückliche Erklärung der Kirche zu dieser ehrenden Auszeichnung gelangt sind, wie es z. B. Tobenz mit geringer Ausnahme und Andere gethan haben, oder, da man jetzt einsieht, daß sich eine Patrologie im strengen Sinne des Wortes ohne Berücksichtigung der übrigen Schriftsteller nicht wohl geben lasse, wenn nicht die Väter und ihre Werke selbst unbegriffen bleiben sollen, so erweitere man die Patrologie zu einer kirchlichen Literärgeschichte, in welcher wenigstens alle bemerkenswerthen Schriftsteller zur Sprache kommen, wie dies auch wirklich in allen patrologischen Werken bis mit Herrn Permaneder geschieht, aber willkürlich nur bis zu einer beliebigen Zeit, bei Einigen bis zum 4ten, bei Andern bis zum 7ten oder 13ten Jahrhundert.

In der kirchl. Literärgeschichte wäre dann auch die Patrologie mit begriffen, und letztere würde den eigentlichen, goldenen Faden von ersterer bilden, der sich durch die ganze kirchl. Literatur wie eine ununterbrochene Reihe von glanzvollen und dem Wanderer den Weg weisenden Sternen hin-

durch zöge. Es käme nur darauf an, daß man in der Einleitung zur kirchl. Literatur im Allgemeinen eine sichere Unterscheidung der verschiedenen Schriftsteller vornehme und dann bei der Behandlung der einzelnen Schriftsteller gleich bei Anführung ihrer Namen anzeige, ob er ein Pater apostolicus, ein Doctor oder Pater ecclesiae, oder ein bloser Scriptor ecclesiasticus sei, deren Lebensgeschichten und Entwickelungen ihrer Schriften es übrigens von selbst darstellen werden, ob man einen christlich und kirchlich gesinnten Schriftsteller vor sich habe, oder einen vom Gegentheil, und in wie weit. Dabei müssen freilich noch manche andere Momente berücksichtigt werden, die wir hier nicht aufzählen können, sondern nur Eines andeuten wollen, daß nämlich die Literärgeschichte, wenn sie, wie es zweckmäßig erscheint, besonders behandelt wird, nur in steter Beziehung auf die Kirchengeschichte, wovon sie in zweifacher Hinsicht einen integrirenden Theil bildet, also nur in Berücksichtigung des in der Kirche sich entwickelnden Lebens überhaupt und der charakteristisch verschiedenen Perioden desselben insbesondere aufzufassen, zu beurtheilen und darzustellen ist, wenn sie etwas Lebendiges und stets Frisches und nicht eine todte, weil vom lebendigen Organismus abgelöste Masse sein soll, die deßhalb auch Niemand zu beleben oder zu erfrischen im Stande wäre.

Daß S. 15 u. 16 die Doctores ecclesiae den Patribus apostolicis vorangestellt werden, scheint uns nur ein Uebersehen zu sein, denn sowohl der Zeit als auch der Auctorität nach verdienen letztere die erste Stelle nach den Hagiographen, weil sie deren Schüler sind, halten aber nebstdem dafür, daß die Aufzählung aller Namen der kirchl. Schriftsteller jeden Ranges, mit Angabe ihres Charakters, Todesjahres u. s. w. dem speciellen Theile hätte aufbewahrt werden sollen, wo alles dieses noch einmal erwähnt werden muß. Bleibe man doch, wo man einleitend und im Allgemeinen spricht, auch bei dem stehen, was man zu geben durch die Ueberschrift angezeigt hat, wodurch allein unnöthige Wiederholungen be-

seitigt, viele Blätter für Anderes gewonnen und vielerlei Citate vermieden werden.

Als dritter Punkt der Prolegomenen stellt sich §. 32 der Begriff von Patrologie in folgender Fassung dar: Patrologia dicitur disciplina docens *modum Ecclesiae Patribus recte utendi in religionis christianae doctrina sive eruenda sive illustranda*. Est ea igitur scientia theologiae et praeparatoria et subsidiaria; probe autem discernenda a Patristica, quae Patrologiam praesupponit eamque applicat, actu nempe eruens doctrinam religionis adductis SS. Patrum testemoniis."

Dieser Begriff, obgleich er schon länger herkömmlich ist [1]) und fast wie etwas Traditionelles fortgepflanzt wird, ohne jedoch die kirchliche Sanction für sich zu haben, enthält nach unserer Vorstellung von Patrologie gerade die Momente nicht, welche ihm wesentlich angehören und die man schon durch das Wort ziemlich deutlich bezeichnet.

Uns ist die Patrologie, wie der Wortlaut es auch andeutet, die Lehre von den Kirchenvätern nach allen ihren Beziehungen; sie hat uns zunächst die bio- und bibliographischen Kenntnisse von den Vätern mitzutheilen oder darzustellen, wer dieselben gewesen, wie sie gebildet worden oder sich selbst gebildet haben, wie sie das Christenthum in sich aufgenommen, seine Göttlichkeit in sich erfahren und es im Geist und Leben ausgeprägt haben nach der theoretischen und praktischen Seite, ob und welche schriftliche Denkmäler sie hinterlassen und was in denselben Bedeutungsvolles für die theol. Wissenschaft und das kirchliche Leben enthalten ist. Alles dieses hat die patrologische Disciplin zu leisten, und darum müssen auch alle diese Momente in ihren Begriff aufgenommen werden. Hiernach ist die sogenannte theologia patristica als besondere Disciplin aufgehoben, indem sie in

---

1) Z. B. Tobenz hat ihn auch so. l. c. §. 12.

der Patrologie schon enthalten ist, und jene um so weniger sich als eine besondere Disciplin wird behaupten können, als die unter die theol. Disciplinen bereits aufgenommene und bürgerrechtlich sich festgesetzte Dogmengeschichte sie überflüssig gemacht hat, was sich auch faktisch darin zeigt, daß sie nicht mehr nach der alten (rein äußerlichen) Weise cultivirt wird. Theils hat die Patrologie, theils die Dogmengeschichte ihr das Gebiet entzogen. Freilich haben die neuesten Encyklopädisten, auch selbst der Patrologie, so wenig als der Synodologie eine Stelle unter den theol. Disciplinen angewiesen, was wir nicht zu rechtfertigen haben; die Unentbehrlichkeit derselben aber dringt sich bei der Behandlung jeder einzelnen theol. Disciplin ohne Ausnahme so sehr auf, daß beide faktisch immer forteristiren werden, wenn man sie gleich theoretisch nicht anerkennen zu wollen scheint.

Um vertrauungsvoll aus den hl. Schriften schöpfen zu können, um den biblischen Inhalt zu gewinnen, werden die Lehre vom Kanon, Kritik und Eregetik vorausgesetzt, für den sicheren und richtigen Gewinn des Gehaltes von dem aber, was die Kirche in der Tradition festhält und was in ihr unter dem Einfluß des göttlichen Geistes sich entwickelt hat und entwickelt, durch die Väter und Synoden sich ausspricht, werden keine Disciplinen gefordert. Es ist allbekannt, daß die Kirche gewisse Schriften der Väter ausdrücklich als solche bezeichnet hat, in denen ihr lebendiges Bewußtsein von der christl. Wahrheit und von christl. Institutionen ausgesprochen ist; wie z. B. der Brief mit den XII. Anathematismen des Cyrill von Alexandrien, der Lehre des Nestorius gegenüber, das bekannte röm. Synodalschreiben des Papstes Leo I. (ep. 28) gegen die Häresie des Eutyches, des Papstes Agatho gegen die Monotheleten u. s. w. u. s. w.

Es ist anerkannt, daß die Tradition theilweise sich verkörpert hat in den kirchlichen Symbolen. Wo sind diese aber größtentheils zu Stande gekommen, als auf den Synoden?

Erfaßt man wohl deren Inhalt gehörig und ist man sicher, daß der richtige Sinn der Kirche festgehalten werde, wenn nicht zuvor der ächte Text ermittelt und die Synodalverhandlungen selbst kritisch beglaubigt und mit zu Rathe gezogen werden?

Die Untersuchung und kritische Sicherstellung der Schriften der Väter und anderer Kirchenlehrer, und die Prüfung der Synodalacten, aus denen die traditionellen Zeugnisse der Kirche sich nachweisen und historisch beweisen lassen, in welchen theologischen Disciplinen soll das Eine und das Andere geschehen? Wir meinen, in der Patrologie und in der Synodologie, die wir für den kathol. Theologen als zweckmäßige Disciplinen ansehen [1]).

Aus der Vernachlässigung der patrologischen und literärhistorischen Studien geschieht es, daß sich so vielfach auf Schriften berufen wird, die nicht ächt sind, d. h. einem andern Verfasser oder einer andern Zeit angehören, als jene

1) Beweist man doch selbst das Dasein und den Umfang der biblischen Schriften nur aus dem Bewußtsein der Auctorität der Kirche, aus der Tradition, die sich in den Schriften der Väter und auf Synoden verkörpert hat; die histor. Kritik untersucht ihre Zeugnisse und die bibl. Exegese muß die traditionelle Schrifterklärung anerkennen, nach dem Beschluß der Synode von Trient: Ut nemo suae prudentiae innixus in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium Scripturam ad suos sensus contorquens contra eum sensum, quem tenuit et tenet St. Mater Ecclesia, aut etiam *contra unanimem Consensum patrum* ipsam Scripturam sacram interpretari audeat. Sess. IV. Decret. de edit. et usu s. s. libb. Herr Permaneder fügt S. 395 u. 396 die Bemerkung bei: Hoc decretum Tridentinum, dum nos in exponendis ss. literis Consensum Patrum sequi jubet, de sensu *literali*, non de allegorico intelligendum est. Idem S. Tridentinae Synodi decretum non respicit res *mere disciplinares* et ad dogma omnino non pertinentes, neque jam *declarata* et *recepta* dogmata, sed quaecunque cum ipsa revelatione et dogmate arctius sunt conjuncta.

nennen, die ihr Zeugniß anrufen; dieses ist besonders der Fall in der Literatur des Mittelalters. Man muß oft staunen über die Mißgriffe, welche sich sonst bedeutende Gelehrte hierin zu Schulden kommen lassen. Ueberall ruft man die historischen Zeugnisse an, zieht sie als beweisende oder erhärtende Argumente bei, aber man unterläßt es, die Disciplinen hervorzuheben und zum Studium dringend zu empfehlen, wodurch jene Zeugnisse und diese Argumente erst ihre Bündigkeit, ihre gesicherte Unterlage und überzeugende Beweiskraft, nämlich als ächte und glaubwürdige Dokumente erhalten.

Erweitert sich aber (wie vorhin bemerkt wurde) die Patrologie zu einer christl. Literärgeschichte, so gewinnen wir zugleich eine Geschichte des wissenschaftlichen Lebens der verschiedenen christl. Perioden, deren wir im Ganzen zur Zeit noch völlig entbehren. Was davon in den kirchenhistorischen Vorlesungen vorgebracht werden kann, ist nicht geeignet, die Bedürfnisse und Anforderungen der Zeit und der Wissenschaft zu befriedigen.

Den Schluß der Prolegomenen von §. 33—36 bildet die Aufzählung der **Scriptores patrologici** von der ältesten bis auf unsere Zeit, sowohl der kathol. als der akatholischen, wobei wir wünschen, daß bei jedem Patrologen, wenn auch nur mit wenig Worten, angedeutet worden wäre, was er für die Patrologie geleistet, ob und in wie weit heute noch seine Schrift von Werth sei oder nicht; bei Einigen ist dieses treffend geschehen.

Nebenbei ist zu erinnern, daß Goldwitzer's Bibliographie nicht unter dem J. 1829, sondern 1828, und Locherers Patrologie nicht unter dem J. 1836, sondern 1837 herausgegeben wurden. Auch das in den addenda S. 457 nachgetragene Werk von dem Benedictiner Placidus Sprenger in Banz ist nicht von 1784—92, sondern von 1782—92 herausgegeben worden. Hier hätte wohl der fleißige Benedic-

iner Dominikus Schramm wegen seiner „Analysis operum St. Patrum et scriptorum eccles.“ in 17 Bänden, Augsburg 1780—96 eine Erwähnung verdient. Eben so ist es S. 35 unrichtig, daß Joh. Trithemius den Catalog der kirchl. Schriftsteller nur bis zum J. 1444 fortgesetzt habe; er hat ihn vielmehr fortgeführt bis zum J. 1494, wie er gegen den Schluß seines Werkes es ausdrücklich ausspricht und auch wirklich noch die Schriftsteller dieser Zeit aufführt. In gleicher Weise hätte angedeutet werden sollen, daß Aubertus Miräus das Werk des Joh. Trithemius nicht blos fortgesetzt hat bis in die Mitte des 17ten Jahrh., sondern daß er die viel größere Mühe über sich genommen hat, alle jene Schriftsteller, die ihm bekannt wurden, aber von Hieronymus, Gennadius, Isidorus, Ildephonsus, Honorius, Sigebertus und Heinrich von Gent übersehen oder absichtlich nicht erwähnt worden sind, in einem Auctarium und in einer Mantissa nachzutragen, und nachdem er dieses Geschäft vollendet hatte, erst daran gieng, die Fortsetzung des Catalogus der kirchlichen Schriftsteller zu bearbeiten. Sein bedeutendes Verdienst hätte mit einigen Worten angerühmt werden sollen.

Die Fortsetzung des Bellarminischen Liber de scriptoribus ecclesiasticis durch Andr. Saussay führt die folgenden Schriftsteller nicht auf bis zum J. 1660, wie S. 36 zu lesen ist, sondern nur bis zum J. 1600, und nur noch einige wenige Männer, die dem 16ten wie 17ten Jahrh. angehören, sind bis 1630 beschrieben.

Im §. 37 schreitet der Hr. Verfasser zur Eintheilung seines ganzen Werkes, welches ihm zerfällt in einen Primus Tomus oder Patrologia generalis und secundus Tomus oder P. specialis. Um aber den Eintheilungsgrund zu gewinnen, stellt er hier einen ganz andern Begriff von Patrologie auf, als wir oben gesehen haben, indem er sagt: Si quidem Patrologia est disciplina theologiae docens, *qualia* u. s.

Patrum *Scripta* ad nos usque pervenerint, *quae quanta* Patrum aliorumque scriptorum eccl. ceu testium ac doctorum divini verbi sit *auctoritas* et *aestimatio; qui* denique in lectione eorum *usus saluberrimus*; haec institutio in *tres* potissimum partes discutitur, in partem *historicam*, *dogmaticam* et *hermeneuticam*. Prout autem doctrina triplicem istam disquisitionem de scriptis Patrum *in genere* aut de singulis singulorum Patrum libris *in specie* exponit, Patrologia vel *generalis* vel *specialis* dicitur.

Und sofort wird gefolgert: *Generalis* igitur patrologia in eo versatur, ut primum doceat de operum patristicorum origine, utrum sint *genuina;* de eorum autem propagatione, partim quoad materiam, num *integra* et *sincera* ad nos translata sint, partim ad formam, quibus nempe tum manuscripti codices tum libri typis expressi ponderari debeant; quae deinde sint horum praestantissimae editiones et optimae variorum ejusdem generis operum Collectiones.

Wir überlassen es dem geneigten Leser, die im §. 32 und hier im §. 37 aufgestellten Begriffe von Patrologie zusammen zu halten und dann die Eintheilung in einen historischen, dogmatischen und hermeneutischen Theil daraus abzuleiten und sofort einen allgemeinen und speziellen Theil der Patrologie. Wir für unsern Theil sind der Ansicht, der Hr. Verfasser hätte besser gethan, ganz einfach zu sagen, von welchen Gegenständen er ungefähr noch in den Prolegomenen (oder in der Einleitung, wohin wir auch den allgem. Theil zählen) sprechen wolle, ohne sich auf Begründung der Theile derselben einzulassen, die ihm wahrlich nicht gelungen ist und zu deren Aufnahme er sich nur durch Vorgänger verleiten ließ. Z. B. von Vit. Anton Winter in seiner Patrologie. München, 1814. Seite 12—15.

Nach der angegebenen Eintheilung folgen sich nun drei partes.

Der erste handelt de scriptis Patrum Ecclesiae im Allgemeinen im §. 38, und von §. 39—91 im Besonderen 1) de origine operum patristicorum, d. i. über die Aechtheit, Unächtheit und Zweifelhaftigkeit einer Schrift mit Angabe der inneren und äußeren Kriterien, 2) de patr. op. propagatione a) quoad eorum materiam, d. i. über Integrität und Sincerität der Schriften, über verlorene und corrupte Schriften, wobei die gewöhnlichen Ursachen angegeben und jene Schriftsteller genannt werden, deren Werken ein solches Loos widerfahren ist, b) quoad liberorum formam, d. i. über Codices Mspti., älteste, spätere, neuere und neueste Ausgaben.

Wir befürchten, daß hier Manches vorgebracht ist, was wir im speciellen Theile noch einmal bei den betreffenden einzelnen Schriftstellern werden lesen oder auf immerwährende Citate uns gefaßt halten müssen. Wenn etwa die ersten und bedeutendsten Officinen, aus denen nach Erfindung der Buchdruckerkunst patristische Werke hervorgegangen sind, angezeigt und ihr Werth näher besprochen worden wäre, so hätte dieses wohl hier genügt; wozu sollen aber die langen und leeren Verzeichnisse von Herausgebern und Buchdruckern S. 62—76 dienen? Diese Ausgaben erwecken erst Interesse, wenn man den Schriftsteller mit seinen Werken kennt, dem sie zu Theil geworden sind. Anders verhält es sich von §. 79—91 mit der vorläufigen Anzeige der größeren Sammlungen von patristischen Werken, die bald den Titel: Bibliothecae Patrum führen, bald Monumenta PP., bald vetera Analecta, Miscellanea, Spicilegia (nicht Specilegia) PP., Thesauri Scriptorum u. s. w. Es werden erwähnt die sogen. Catenae Patr. und die Chrestomathiae patristicae. Weil sich im speciellen Theile auf diese Sammlungen öfters wird berufen werden, so wäre wohl an seinem Orte gewesen, daß dieselben in Kürze näher charakterisirt und die besseren und besten unter ihnen wären angedeutet worden.

Der zweite Theil handelt von §. 92 bis §. 230 oder

von S. 84—397, also bereits $^2/_3$ des Raumes einnehmend: De auctoritate sanct. Patrum. Um das Ansehen der hl. Väter in rebus fidei et morum zu begründen, werden im 1sten Kapitel der Reihe nach die Kenntnisse derselben in der Profan- und hl. Literatur ganz ausführlich und ins Einzelne eingehend, beschrieben und die Väter namentlich aufgeführt, welche z. B. in sprachlicher Hinsicht sich auszeichnet, welche Poeten, Rhetoren, Dialectiker, Philosophen, Biographen der Heiligen, Chronographen und Historiker gewesen oder sonst noch in vielen andern Wissenschaften sich hervorgethan haben. Es werden die Väter aufgezählt, welche in der biblischen Exegese, in Uebersetzungen, Metaphrasen, Expositionen und Commentaren der Bibel A. und N. T., dann durch dogmatische Schriften und Aussprüche Zeugniß geben, und zwar in letzterer Hinsicht über die Symbole, über die Inspiration der hl. Schriften, über die göttliche und apostol. Tradition, über die Einheit und Hierarchie der Kirche, über die Trinität im Allgemeinen und insbesondere über die Gottheit des hl. Geistes, über die Gottheit und Menschwerdung des Sohnes, über die Schöpfung des Menschen und die Erbsünde, über die Erlösung in Christus, über Prädestination, Gnade und Rechtfertigung, über die sieben Sakramente im Einzelnen, über Auferstehung, Gericht und ewiges Leben sich ausgesprochen haben; überall werden die schlagendsten Stellen angeführt. Es werden sofort jene Väter mit ihren Schriften namhaft gemacht, welche ihre Thätigkeit in apologetischer und polemischer Weise gegen Heiden, Juden und sämmtliche in der Geschichte vorkommenden Häretiker bis zu den Albigensern herauf gerichtet haben. In gleicher Weise sind jene Väter mit ihren Werken verzeichnet, die auf dem Gebiet der Moral und Askese, der Pastoral, der Liturgie, der Katechetik, Homiletik, der Disciplin und des Kirchenrechts einer besondern Erwähnung werth schienen.

Wer es weiß, wie leicht solche abgerissene Stellen der Väter zu haben sind, wird über die vom Verf. hierbei zu

Tage gelegte Erudition nicht staunen; jedermann aber dürfte wünschen, daß alles dieses an seinem gehörigen Ort und in der rechten Verbindung mit anderem, was ihm Geist und Leben verliehen hätte, vorgekommen wäre, nämlich in dem speciellen Theil, wenn der Schriftsteller zuvor nach allen Beziehungen gekannt sein wird, der sich über dieses und jenes bei den zu bezeichnenden Gelegenheiten und Gegensätzen ausgesprochen hat. Obige, blos äußerlich und trocken aufgeführte Wissenschaftlichkeit der Väter entbehrt alles Interesse, und macht durchaus keinen Eindruck, der theilnehmend und fruchtbringend sein könnte, wenn sie nicht in die Bildungs- und Lebensgeschichte des betreffenden Schriftstellers verwoben, nicht in seiner Zeitgeschichte nnd Umgebung angeschaut und begriffen wird. Mit derselben Leichtigkeit, wie hier die Väter gelobt und hervorgehoben sind, in Beziehung auf ihre wissenschaftlichen Kenntnisse u. s. w. könnte man auch, wenn abgerissene Stellen und blos einzelne Partien mitgetheilt werden wollten und darauf ein Urtheil gebaut werden könnte, die hl. Väter im gegentheiligen Lichte darstellen, wie denn auch die protest. Schriftsteller nicht ermangeln, überall die Schattenseite hervorzuheben und herabwürdigend genug Paragraphen anzuhängen: de Patrum ecclesiae erroribus, opinionibus heterodoxis, de ignorantia in artibus liberalibus u. s. w.

Das 2te Capitel handelt de Patrum sanctitate et approbatione ecclesiastica und das 3te de gradibus auctoritatis. Es ist hier Alles zusammengestellt, was sich immer über diese Punkte von dem gewöhnlichen, blos äußerlichen Standpunkte aus sagen läßt und schon oft gesagt worden ist. Wir loben es, daß der Hr. Verf. von manchen Engherzigkeiten, die man bei andern Patrologen wahrnimmt, sich ferner gehalten hat, und daß er das Hauptgewicht in Betreff des Ansehens der Väter auf die Auctorität der Kirche gestützt hat; es hätte aber in dieses letztere Moment tiefer eingedrungen werden sollen, wozu so manche Stellen bei den

heiligen Vätern und vieler Synoden den Gang der Entwicklung angedeutet haben würden.

Der dritte Theil spricht endlich de patristicorum operum lectione; im 1sten Capitel werden die Eigenschaften und Vorkenntnisse erwähnt, welche derjenige besitzen muß, der zur Lektüre der Väter sich anschicken will; es werden die allgemeinen und die besonderen Hülfsmittel aufgezählt, welche zum Zwecke einer fruchtbaren Lesung der kirchl. Schriftsteller erforderlich sind. Wir sind hiemit einverstanden, können es aber wieder nicht billigen, daß auch hier über das Allgemeine hinausgegangen wurde, und von §. 243 bis §. 250 oder von S. 409—446 im Einzelnen wieder jene Schriftsteller aufgeführt werden, welche diese und jene Väter übersetzt, commentirt, kritisirt oder sonst literär-historisch dieselben behandelt haben. Wir besorgen, daß im speziellen Theile alle diese Notizen bei den einzelnen Schriften wiederkehren werden und hier auch an ihrem Platze sind, nicht aber im allgemeinen Theile. Nebstdem sind manche sehr beachtenswerthe Schriften übersehen; nur um Eines zu berühren, sind S. 415, wo von der Literatur über Justin die Rede ist, folgende zwei Werke unerwähnt geblieben:

1) Justin der Märtyrer. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie von Karl Semisch. Breslau 1840. 1. Thl. (2. Thl. 1842.)

2) De Justini Martyris scriptis et doctrina. Commentatio, scrip. Joann. Car. Theod. Otto. Jenae 1841. Zu Rabanus Maurus S. 444 hätte die Monographie von Dr. Friedr. Kunstmann über denselben und Dr. Nic. Bach's Programm über den Rabanus als den Schöpfer des deutschen Schulwesens, Fulda 1835, beigefügt werden sollen u. s. w.

Im 2ten Capitel sind die gewöhnlichsten Regeln angegeben, die bei der Lektüre der Väter im Allgemeinen beobachtet werden sollen; dann folgen Regeln, die bei der Lektüre der exegetischen, der dogmatischen und polemischen, der morali-

schen und disciplinären Werke insbesondere zu beachten seien, Regeln, die sich dem größten Theile nach von selbst verstehen, während solche, die sich nicht von selbst verstehen, umgangen werden [1]). Den ganzen allgemeinen Theil schließen einige Addenda und ein sehr reicher **Index rerum et scriptorum** von 61 Seiten, der um so nothwendiger erscheint, als die zusammengehörigen Notizen an vielen Stellen zerstreut sind. Welche Zerstreuung der zusammengehörigen Notizen in dem Werke statt findet, kann man schon daraus abnehmen, daß z. B. von Thomas von Aquin an 19 verschiedenen Stellen, von Theodoret an 16 Stellen, von Rufin an 13, von Tertullian an 32, von Ambrosius an 32, von Augustinus an 50 Stellen u. s. w. gesprochen wird.

Je sehnlicher wir nach einem guten und zweckmäßigen Lehrbuch der Patrologie verlangen, welches aus manchen Ursachen bei keinem andern Zweige der theologischen Wissenschaft so nothwendig erscheint, als bei Vorlesungen über die christl. Literärgeschichte, desto strenger glaubten wir auch bei Beurtheilung des vorliegenden Werkes sein zu müssen, um dem geehrten Hrn. Verfasser anzudeuten, wie sehr wir wünschen, daß er seine ungetheilten Kräfte seinem Buche zuwende, die Mängel verbessere und uns mit einer neuen Umarbeitung erfreue. Möge es ihm gefallen, die ältere, schwerfällige Form der mancherlei Eintheilungsglieder [2]) in dem allgem. Theile, die ja doch von keinem haltbaren Grunde getragen

---

1) Das schon ältere, bisher aber noch unübertroffene Werkchen des Karthäusers Natalis Bonaventura Argonensis: Petit traité de la lecture des pères de l'église ou la methode pour les lire utilement. Paris 1688 u. 1697. 12. Ins Latein übersetzt und mit Noten versehen von J. F. R., unter dem Titel: De optima methodo legendorum Patrum Ecclesiae. Taurin 1742. 8. und Augustae Vind. et Wirzeburgii 1756 hätte vom Hrn. Verf. in anderer Weise benützt werden sollen.

2) Wie sie auch noch B. A. Winter in seiner kritischen Geschichte der ältesten Zeugen und Lehrer des Christenthums nach den Aposteln oder in seiner Patrologie festhält. München 1814.

werden, zu vermeiden, und sich an die jetzt bereits allgemein anerkannte und anziehende Weise des Vortrages jener Punkte anschließen, die einer jeden darzustellenden Disciplin in einer Einleitung vorausgeschickt zu werden pflegen, und für deren Aufeinanderfolge sich Gründe vorbringen lassen.

Wir erlauben uns, dem H. Verfasser anzudeuten, welchen Gang und Plan wir eingehalten wünschen. Nach einer Vorerinnerung und Auseinandersetzung, warum man es nöthig findet, ein neues patrologisches Lehrbuch zu verfassen, wird vor allem darauf gesehen werden müssen, den Begriff von Patrologie zu gewinnen, und zwar in der engeren und weiteren Bedeutung, wie oben erwähnt wurde. Dieser Begriff setzt in etymologischer und sachlicher Hinsicht voraus, daß man genauer auseinander setze, was wir unter den Kirchenvätern im engeren Sinne uns vorzustellen haben, und in welchem Verhältnisse dieselben zu den übrigen Lehrern und Schriftstellern in der Kirche stehen. Hierbei wird erwähnt, welche Eigenschaften an einen kirchlichen Lehrer gefordert werden, um der ehrenden Auszeichnung eines Kirchenvaters gewürdigt zu werden. Diese Eigenschaften werden aber so bezeichnet werden müssen, daß sie auf alle jene Männer anwendbar sind, die man mit der Benennung „Väter" beehrt. Die hierbei stattfindenden Grade sollen angedeutet und durch Beispiele erläutert werden. Was nun von den Vätern und andern kirchl. Schriftstellern im Allgemeinen zu sagen nöthig ist, sollte hier schon zur Sprache kommen, namentlich sollte von ihrer hohen Achtung und Bedeutung, in Betreff des historischen Beweises für das Daseyn und Leben, für das Glauben und Wirken der Kirche, für alle kirchliche Erscheinungen und Begebenheiten, für wissenschaftliche Bestrebungen u. s. w., das Allerwichtigste vorgebracht werden. Auf diese Weise vorbereitet, ließe sich leicht ein umfassender Begriff von der patrologischen Wissenschaft aufstellen und entwickeln, ein Begriff, der jedenfalls kein so enger seyn wird, als er von dem H. Verf. gegeben wurde.

Hierauf wäre nach unsrer Ansicht zu sprechen von dem Verhältniß, in welchem die Patrologie oder christliche Literärgeschichte zu andern theol. Disciplinen, namentlich zur Kirchengeschichte, zur Dogmengeschichte, zur Dogmatik u. s. w. stehe. Aus diesem wird sich dann von selbst die Aufgabe, der Werth, die Nothwendigkeit, der Nutzen u. s. w. dieser Vorbereitungs- und Hilfswissenschaft der Theologie ergeben. Dieses patrologische Studium dürfte sich sonach als ein nicht zu umgehendes, vielmehr als ein nothwendiges nach vielen Beziehungen für den sich bildenden Theologen darstellen. Das Einseitige, welches man bisher festzuhalten suchte, als sollte Patrologie blos aus dogmatischen Rücksichten studiert werden, würde sich dadurch heben und eine vielseitigere Aufforderung zum Studium der christlichen Schriftsteller sich herausstellen. Je mehr Herr Permaneder all' die letzt erwähnten Punkte übersehen hat, um so begreiflicher wird es, warum derselbe nach herkömmlicher Weise die Patrologie nach Begriff und Zweck zu beengt auffaßte. Andeutungen zu all' dem Gesagten und Stoffe dazu finden sich genug in dem Permaneder'schen Buche vor, allein die richtige Auffassung und die gehörige Stellung der Momente ist nicht beachtet, und darum machen sie auch den Eindruck nicht, den sie hervorzubringen geeignet wären, wenn sie, wie es seyn sollte, richtig und gehörig dargestellt seyn würden. Bei einer zweckmäßigen Hervorhebung des patrologischen Studiums müßte einleuchten, daß nicht allein der Theologe aus vielfachen Ursachen, sondern auch der Philolog, der Philosoph, der politische Historiker, der Rechtsgelehrte u. s. w. manchen Gewinn aus dem Studium der kirchl. Schriftsteller schöpfen könne.

Sofort wird die Eintheilung der kirchl. Schriftsteller der Zeit und den Zeitverhältnissen nach vorzunehmen seyn, wobei genaue Rücksicht genommen werden müßte auf die Entwicklung des christlich-kirchlichen Lebens im Allgemeinen und bei epochemachenden Erscheinungen insbesondere, wie dieses in

der Kirchengeschichte dargestellt ist. Es werden also auch hier größere und kleinere Zeitabschnitte hervortreten, in denen sich die betreffenden kirchl. Schriftsteller und die hl. Väter vorzugsweise bewegten und thätig sich zeigten, und das kirchliche und literärische Leben zu erhalten und zu fördern strebten — theils aus dem innern Trieb des christlichen Geistes heraus, theils durch Gegensätze provocirt.

Ist dieses geschehen, dann sollte von den Quellen der Patrologie, und sofort von den Ausgaben und größeren Sammlungen der Schriften der Väter u. s. w. gesprochen werden. Hieran könnten sich die kritischen Regeln für die Untersuchung der patristischen Schriften anschließen, welche Regeln aber so beschaffen seyn müßten, daß dieselben auch bei der Behandlung der einzelnen Werke in Anwendung kommen könnten; d. h. sie dürften nicht zu allgemein und umfassend, sondern müßten concret und applicabel seyn. Denn was würde eine Regel bedeuten, die mit so vielen Beschränkungen und Ausnahmen umstellt wäre, daß diese bei Weitem jene aufwiegen würden, oder bei deren Anwendung ächte Werke unter die unächten verwiesen werden müßten [1]), wobei also eine solche Kritik statt aufbauend nur niederreißend wirken könnte.

Hält man es für zweckmäßig, hier in der Einleitung die Anforderungen und Eigenschaften, sowie die Rücksichten darzustellen, welche alle Jene besitzen und beobachten müssen, die dem Studium der Väter sich zuwenden [2]), so dürfte dieses nicht in der Weise geschehen, wie das vorliegende Werk es

1) Wie z. B. die Regel S. 46 §. 44: Liber, qui res vel facta continet, quorum fictio fabulosa vel manibus palpari potest. Wie manche alte Väter hatten in geschichtlicher und naturhistorischer Hinsicht Dinge für richtig gehalten, die wir jetzt für Fabeln erkennen. Sollen nun die Schriften unächt seyn, in welchen sie davon sprechen?

2) Gleichsam eine Methodologie des patristischen Studium's würde hier gegeben werden.



gethan hat. Die spezielle Literatur oder Anzeige, welche Männer sich schon mit diesem und jenem Vater beschäftigt haben, und deren Untersuchungen als Hilfmittel angegeben werden, müssen bei den betreffenden Vätern zur Sprache kommen, damit zusammengestellt wird, was zusammen gehört.

Den Schluß der Einleitung oder Vorbereitung zur speziellen Geschichte und Behandlung der einzelnen Väter und ihrer Werke sollte bilden die Geschichte der Literatur der Patrologie, d. h. die Vorführung aller jener Schriftsteller, welche sich schon literär-historisch wenigstens mit einer größern Zahl von kirchlichen Schriftstellern beschäftigt haben, zugleich mit einer kurz recensirenden Andeutung dessen, was sie geleistet oder zu leisten unterlassen haben, damit ersichtlich werde, in wie fern man sich noch an sie mit Nutzen wenden könne oder nicht.

Aus dem früher Gesagten ist wohl Jedem einleuchtend, daß in dem allgemeinen Theile der patristischen Bibliothek des H. Permaneder eine reiche Literatur, die zur Patrologie gehört, niedergelegt sei, und dieses ist die verdienstliche Seite des Werkes. Wer darum über irgend einen patristischen Gegenstand die vorhandene Literatur kennen lernen möchte, wird hier so ziemlich die nöthige Auskunft finden, und großentheils mit einer Richtigkeit, die nur geringe Ausnahmen bietet, indem nur wenige Schriften übersehen sind, oder als ächte unbedenklich Verfassern zugeschrieben werden, worüber die Kritik noch nicht in's Reine gekommen ist. Den mühevollen Fleiß und die Umsicht des H. Verf. müssen wir hierbei gebührend anerkennen, und eben so wenig wollen wir sein löbliches Streben übersehen, dem patrologischen Studium nach seiner Weise Vorschub zu leisten, und demselben wieder Anerkennung zu verschaffen. Nur zweifeln wir, ob auf dem Wege, den der Verf. eingeschlagen hat, Lust und Liebe zu den Vätern erzeugt, und eine Sehnsucht nach deren Lectüre geweckt werden möge, namentlich bei jugendlichen Männern, die nicht durch eine Masse von äußerer Erudition angezogen werden, sondern

mehr durch Andeutung dessen, was durch die fragl. Schriften gewonnen, und wie man durch deren Studium zur wissenschaftlichen und literärischen Thätigkeit aufgemuntert und zur Liebe für's Christenthum und die Kirche hingeführt und begeistert werden könne u. s. w.

Die bereits ausschließliche Hinsicht auf den dogmatischen Zweck beim Studium der Väter und das zu feste Anschließen an einmal gangbare, aber veraltete Begriffe und Eintheilungen haben unsern Verf. verhindert, freier und umfassender seine Aufgabe sich zu stellen, wodurch es geschah, daß manche Punkte der Einleitung theils gar nicht zur Sprache gekommen, theils nur äußerlich aufgefaßt und vorgetragen sind.

9.

Herr Annegarn sagt in dem Vorwort zu seinem Handbuch der Patrologie: „Ich habe mich bestrebet, nur eigentliche Kirchenväter und Kirchenlehrer in meine Patrologie einzutragen, nicht die Unzahl anderer Schriftsteller, die auch wohl, nebenbei, über kirchliche Sachen geschrieben haben. Denjenigen Kirchenvätern und Kirchenlehrern, welche die Kirche zu den Heiligen zählt, habe ich in dieser Patrologie eine vorzügliche Sorgfalt gewidmet, und ihr Leben ausführlicher beschrieben, als es sonst in einer Patrologie geschieht, damit diese zugleich auch ein Erbauungsbuch für den Nichttheologen seyn könne. Häretische und schismatische Kirchenscribenten habe ich in der Regel nicht aufgenommen, z. B. den gelehrten Photius, den ersten Urheber des bedauerlichen griechischen Schisma. Nur einige häretische Kirchenschriftsteller habe ich aufgenommen, weil sie in ihrer ersten Periode rechtgläubig waren, und uns damals höchst wichtige Schriften lieferten, z. B. Tertullian und Origenes, an den betreffenden Stellen habe ich aber ihre Schriften geschieden, die orthodoxen von den heterodoxen. — Die wichtigsten Werke der Väter sind alle angegeben, zuweilen auch als Probe Stellen aus denselben mitgetheilt, damit der Vorwurf beseitigt werde, die s. g.

Kirchenväter seyen ungelehrte, obscure Männer gewesen, deren Werke zu lesen die Mühe nicht lohne. Nebenbei habe ich auch oft Notizen aus dem Gebiete der Wissenschaften und Künste, welche das Kirchliche eben nicht direct berühren, mitgetheilt.“ Das Gesagte wünscht der Verfasser in seinem vorliegenden Werkchen geleistet zu haben, und giebt ihm deshalb den Titel eines Handbuches der Patrologie. Wir wollen gleich von vornherein es offen aussprechen, daß diese Schrift durchaus das nicht darbietet, was sie ankündigt, und zudem ist uns in der neueren Zeit keine Schrift begegnet, die ihren Stoff oberflächlicher und gleichgültiger behandelt hätte, als die vorliegende; die Darstellung ist an vielen Stellen mehr als trivial; die Behauptungen des Verfassers sind anmaßend oder absprechend, so daß man oft nicht glauben sollte, einen gebildeten Schriftsteller vor sich zu haben. Das römische Martyrologium ist ihm die höchste Auctorität für seine historischen und chronologischen Beweise. Seine Ansichten und Urtheile giebt er nicht anders denn als unfehlbare Orakelsprüche von sich; manche Lebensbeschreibungen von kirchlichen Schriftstellern sind wahre Zerrbilder wie z. B. die des Theodoret von Cyrus, des Hieronymus, des Paulus Orosius, Eusebius von Cäsarea, des hl. Flavian von Constantinopel, des hl. Prosper und so viele andere.

Wenn unsere hl. Väter und kirchlichen Schriftsteller bezüglich ihres Charakters, ihrer Bildung, ihrer Lebensweise, ihrer Thätigkeit und ihrer Begeisterung für Christus und die Kirche nicht weitaus anders im Leben und in ihren schriftlichen Denkmälern sich darstellten, als sie uns der H. Verf. vorführt, dann wäre es in der That viel gerathener von ihnen völliges Absehen zu nehmen, und mit Stillschweigen an ihnen vorüber zu gehen, als sich mit ihnen näher zu befassen, oder sie gar als Zeugen in der wichtigsten Angelegenheit anzurufen. Obschon der H. Verf. versichert, „er habe den eigentlichen hl. Vätern eine vorzügliche Sorgfalt gewidmet und ihr Leben ausführlicher beschrieben, als es

sonst in einer Patrologie zu geschehen pflegt," so müssen wir ihm geradezu sagen, daß auch nicht eine einzige anziehende Lebensbeschreibung oder charakteristische Zeichnung unter den vielen Vätern und Kirchenlehrern uns begegnet. Gar oft ist nicht einmal das Nothdürftigste beigebracht, selbst bei den apostolischen oder wichtigsten Vätern nicht, z. B. bei Clemens Romanus, Ignatius von Antiochien, Barnabas u. s. w. Wollten wir uns anschicken, den H. Verf. von Stelle zu Stelle zu begleiten, und ihn nur einigermaßen kritisch zu berichtigen, wir müßten wenigstens doppelt so viele Blätter schreiben, als sein Buch enthält.

Wenn Herr Annegarn der erste wäre, der es unternommen hätte, eine Patrologie zu schreiben, so hätten wir einen Grund, alle mögliche Nachsicht eintreten zu lassen; denn die ersten Anfänge und Grundlegungen von wissenschaftlichen Disciplinen sind überall schwierig, und das Vollkommenere gestaltet sich erst nach und nach. Allein die patrologische Disciplin beginnt nicht erst jetzt angebaut zu werden, und darum hätte man erwarten dürfen, daß der H. Verf. nicht allein das bereits Errungene benützen oder das etwa Fehlerhafte berichtigen würde, sondern auch die Disciplin weiter fördern werde. Von Alle dem ist nichts geschehen. Nur einige Belege.

Unter den apostolischen Vätern dachte man sich längst schon alle jene Männer, welche noch die Apostel, wenigstens den Einen oder Andern von ihnen, gesehen, mit ihnen verkehrt oder von ihnen noch Unterricht empfangen haben, und dahin zählt man ganz unbedenklich den Clemens Romanus, Ignatius v. Antiochien, Polycarpus; auch den Barnabas und Hermas bringt man in der Reihe der apostolischen Väter zur Sprache; in der neuesten Zeit ganz unbedenklich den Verfasser der schönen Schrift an den Diognet. Manche, und nicht ohne Grund, behandeln auch den Papias und Quadratus unter diesen Vätern. Nun tritt Herr Annegarn auf und zählt unter die apostolischen Väter S. 4: „Clemens

Romanus, Barnabas, Ignatius Martyr, Polycarpus, vielleicht auch noch Irenäus und Justinus Martyr." Daß die zwei Letzteren nicht zu den apostolischen Vätern gehören, ist eine ausgemachte Sache, während wirkliche apostolische Väter oder ihre Schriften übergangen sind. Allein nach S. 11 ist es nur eine Begünstigung von Seite des H. Verf., daß auch Polycarpus in die Reihe der ersten Väter zu stehen kömmt. Es geschah dieses nach den sich widersprechenden Begriffen, die sich der Verfasser von einem apostolischen Vater gebildet hat.

Nach S. 4 stellt er, wenn auch nicht ganz richtig, doch annähernd richtig, unter die apostolischen Väter „diejenigen Männer, welche von den Aposteln selbst unterrichtet im Christenthum, mit ihnen also in der nächsten Verbindung gelebt, uns über die christliche Religion wichtige Schriften hinterlassen haben;" und nach S. 11 will er nur jene unter die apostolischen Väter gezählt wissen, die im apostolischen oder ersten Jahrhundert gelebt haben und gestorben sind, indem er sagt: [1])

„Die wenigen apostolischen Väter reichen nach der gewöhnlichen(?) Rechnung darum nicht über das erste Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung hinaus, weil nur dieses Jahrhundert das apostolische heißt, da im Jahr 66 (?) alle Apostel bis auf den hl. Joannes schon todt waren, Joannes aber auch im Jahr 101 starb. Versteht man aber unter apostolischen Vätern nicht blos die Väter des apostolischen Jahrhunderts, sondern alle Väter, welche wirkliche Schüler der Apostel waren, so sind apostolische Väter nicht nur 1) Clemens Romanus, 2) Barnabas, 3) Hermas, sondern auch 4) Ignatius Martyr, 5) Polycarpus, und gewöhnlich werden diese fünf alle zu den apostolischen Vätern gezählt, obgleich der letzte, der hl. Polycarpus, erst im Jahr 167 (?) seine

---

1) Man achte auch auf den Styl des Verf. hier, wie in andern angeführten und noch anzuführenden Stellen.

irdische Laufbahn auf dem Scheiterhaufen als glorreicher Märtyrer beschloß, also tief in's zweite Jahrhundert hinabreicht. Aber der hl. Polycarpus war noch ein wirklicher Schüler des h. Apostels und Ev. Joannes, und darum wollen wir alle fünf Genannten zu den apostolischen Vätern zählen. Also unmittelbare Schüler der Apostel waren die apost. Väter, meist Bischöfe von den Aposteln selbst angestellt, oder in die Stelle eines Apostels als Bischof gewählt. Weil aber die ersten Nachfolger der Apostel die Aufgabe hatten, durch das Wort ihres Mundes, nicht ihrer Schrift, die aufkeimende Kirche auszubreiten, sind auch eben der apost. Väter so wenige, und nicht glaube man, daß anfangs sich nicht treffliche Köpfe dem Christenthum zugewendet haben, ohne Talent zum Schreiben — aber, wie gesagt, die ersten apost. Bischöfe mußten reisen und predigen — zum Schreiben hatten sie nicht Zeit.“ So wörtlich Annegarn.

Während hier nur fünf apostolische Schüler als apostolische Väter erwähnt sind, sagt unser Verf. S. 24 doch, daß der hl. Quadratus ein Schüler der Apostel und Bischof zu Athen gewesen; den Papias dagegen, von dem er S. 26 und 27 nicht einmal den Ort seines Aufenthaltes und Bischofssitzes anführt, will er nicht zu den apostolischen Schülern gezählt wissen; von der Epistola ad Diognetum, die einem apostolischen Schüler angehört, weiß er S. 26 nichts zu sagen, als daß sie würdigen Inhaltes sei, und daß es noch im Zweifel stehe, ob sie den Justin zum Verfasser habe. Wahrlich! wer noch soweit in seinen patrologischen Studien zurück ist, sollte schüchterner seyn, vor dem großen Publikum als Schriftsteller hervorzutreten.

Wie es sich mit den apostolischen Vätern verhält, so auch mit den Kirchenlehrern (Doctores ecclesiae). Von diesen ist S. 4 Folgendes bemerkt: „Kirchenlehrer, auch noch wohl Kirchenväter genannt, nur nicht apostolische, sind solche, die durch Umfang und Vortrefflichkeit ihrer Schriften der katholischen Kirche wesentlichen Nutzen gebracht haben, so daß die

Romanus, Barnabas, Ignatius Martyr, Polycarpus, vielleicht auch noch Irenäus und Justinus Martyr." Daß die zwei Letzteren nicht zu den apostolischen Vätern gehören, ist eine ausgemachte Sache, während wirkliche apostolische Väter oder ihre Schriften übergangen sind. Allein nach S. 11 ist es nur eine Begünstigung von Seite des H. Verf., daß auch Polycarpus in die Reihe der ersten Väter zu stehen kömmt. Es geschah dieses nach den sich widersprechenden Begriffen, die sich der Verfasser von einem apostolischen Vater gebildet hat.

Nach S. 4 stellt er, wenn auch nicht ganz richtig, doch annähernd richtig, unter die apostolischen Väter „diejenigen Männer, welche von den Aposteln selbst unterrichtet im Christenthum, mit ihnen also in der nächsten Verbindung gelebt, uns über die christliche Religion wichtige Schriften hinterlassen haben;" und nach S. 11 will er nur jene unter die apostolischen Väter gezählt wissen, die im apostolischen oder ersten Jahrhundert gelebt haben und gestorben sind, indem er sagt: [1])

„Die wenigen apostolischen Väter reichen nach der gewöhnlichen (?) Rechnung darum nicht über das erste Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung hinaus, weil nur dieses Jahrhundert das apostolische heißt, da im Jahr 66 (?) alle Apostel bis auf den hl. Joannes schon todt waren, Joannes aber auch im Jahr 101 starb. Versteht man aber unter apostolischen Vätern nicht blos die Väter des apostolischen Jahrhunderts, sondern alle Väter, welche wirkliche Schüler der Apostel waren, so sind apostolische Väter nicht nur 1) Clemens Romanus, 2) Barnabas, 3) Hermas, sondern auch 4) Ignatius Martyr, 5) Polycarpus, und gewöhnlich werden diese fünf alle zu den apostolischen Vätern gezählt, obgleich der letzte, der hl. Polycarpus, erst im Jahr 167 (?) seine

---

1) Man achte auch auf den Styl des Verf. hier, wie in andern angeführten und noch anzuführenden Stellen.

irdische Laufbahn auf dem Scheiterhaufen als glorreicher Märtyrer beschloß, also tief in's zweite Jahrhundert hinabreicht. Aber der hl. Polycarpus war noch ein wirklicher Schüler des h. Apostels und Ev. Joannes, und darum wollen wir alle fünf Genannten zu den apostolischen Vätern zählen. Also unmittelbare Schüler der Apostel waren die apost. Väter, meist Bischöfe von den Aposteln selbst angestellt, oder in die Stelle eines Apostels als Bischof gewählt. Weil aber die ersten Nachfolger der Apostel die Aufgabe hatten, durch das Wort ihres Mundes, nicht ihrer Schrift, die aufkeimende Kirche auszubreiten, sind auch eben der apost. Väter so wenige, und nicht glaube man, daß anfangs sich nicht treffliche Köpfe dem Christenthum zugewendet haben, ohne Talent zum Schreiben — aber, wie gesagt, die ersten apost. Bischöfe mußten reisen und predigen — zum Schreiben hatten sie nicht Zeit." So wörtlich Annegarn.

Während hier nur fünf apostolische Schüler als apostolische Väter erwähnt sind, sagt unser Verf. S. 24 doch, daß der hl. Quadratus ein Schüler der Apostel und Bischof zu Athen gewesen; den Papias dagegen, von dem er S. 26 und 27 nicht einmal den Ort seines Aufenthaltes und Bischofssitzes anführt, will er nicht zu den apostolischen Schülern gezählt wissen; von der Epistola ad Diognetum, die einem apostolischen Schüler angehört, weiß er S. 26 nichts zu sagen, als daß sie würdigen Inhaltes sei, und daß es noch im Zweifel stehe, ob sie den Justin zum Verfasser habe. Wahrlich! wer noch soweit in seinen patrologischen Studien zurück ist, sollte schüchterner seyn, vor dem großen Publikum als Schriftsteller hervorzutreten.

Wie es sich mit den apostolischen Vätern verhält, so auch mit den Kirchenlehrern (Doctores ecclesiae). Von diesen ist S. 4 Folgendes bemerkt: „Kirchenlehrer, auch noch wohl Kirchenväter genannt, nur nicht apostolische, sind solche, die durch Umfang und Vortrefflichkeit ihrer Schriften der katholischen Kirche wesentlichen Nutzen gebracht haben, so daß die

Kirche z. B. auf allgemeinen Concilien, diesen Schriften großen Werth zuerkannt hat. Ohne Schriftstellerei im religiösen Fach kein Kirchenvater!" Ein noch unrichtigerer Begriff wird von den Kirchenschriftstellern (Scriptores ecclesiae) aufgestellt: „Sie sind solche, die im Alterthum(!?) durch schriftstellerische Werke in der Kirche sich berühmt gemacht haben, aber mehr oder weniger von der reinen Lehre in ihren Schriften abgewichen sind, deswegen einige den Ketzern und Schismatikern beigezählt werden." Wir fragen den Verfasser: Gehören z. B. Lambertus von Aschaffenburg, Marianus Scotus, Ivo von Chartres, Gratianus, Petrus Lombardus, Innocenz III. u. s. w., die alle von ihm nach seiner Weise behandelt werden, dem kirchlichen Alterthume an? Oder soll man sie zu den hl. Vätern oder Kirchenlehrern zählen? Wir fragen weiter: Verdienen Männer, wie der hl. Antonius von Egypten, der hl. Pachomius, Victricius, Honoratus, der hl. Patritius, der hl. Benedictus u. s. w. eine solche Stellung in der Patrologie, wie sie ihnen hier zu Theil geworden ist? Sie nehmen einen ehrenvollen Platz in der Kirchengeschichte ein, aber in der Literärgeschichte nehmen sie sich sonderbar aus, zumal wenn man bedenkt, daß vielfach sehr interessante Schriftsteller neben ihnen nicht einmal genannt werden, z. B. Percian von Barcelona, Gaudentius von Brixen, Maximus von Turin, Theodorus Studita, Ildephonsus von Toledo u. s. w., die man gewöhnlich noch zu den Vätern zählt; — Novatianus von Rom, Commodianus der Dichter, Titus von Bosra, Alexander von Lycopolis, die beiden Apollinaris, Vater und Sohn von Laodicea, Juvencus der Dichter, Firmicus Maternus, Leporius, Marius Victor, Turibius, Arnobius der jüngere, Vigilius von Tapsus, Cosmas Indicopleustes, Fulgentius Ferrandus, Liberatus von Karthago, Facundus von Hermiane u. s. w., die alle noch den 6 ersten Jahrhunderten angehören und unstreitig eine ehrenvollere Stelle in der Beschreibung der christlichen Schriftsteller einnehmen sollten, als z. B. die von Annegarn angeführten: hl. Ale-

xander von Alexandrien, der hl. Pabst Stephanus, der hl. Petrus von Alexandrien, der hl. Petrus von Sebaste, der hl. Serapion, der hl. Eusebius von Vercelli, der hl. Pabst Damasus I., der hl. Vigilius von Trient, Aurelius, der hl. Flavian von Constantinopel u. s. w., von denen wir in literärischer Hinsicht entweder gar nichts oder nur einen und den andern Brief besitzen, während die vorhin genannten, und von unsrem Verf. gänzlich mit Stillschweigen übergangenen Schriftsteller (der 6 ersten Jahrh.) mehrere bedeutende Schriften hinterlassen haben. Was soll man von dem Tacte unsres Patrologen urtheilen, wenn der strenge Arianer Philostorgius, der nur eine verloren gegangene Kirchengeschichte im arianischen Sinne geschrieben hat, aufgeführt wird, während der viel bedeutendere Photius nicht berührt ist? Dieser letztere gewährt uns für die Patrologie jedenfalls weit mehr Ausbeute als alle vom Verf. genannten Kirchenhistoriker Rufinus, Socrates, Sozomenus, Philostorgius und Evagrius zusammen genommen.

Aus dem siebenten bis dreizehnten Jahrhundert werden nur 22 Schriftsteller erwähnt, und unter diesen merkwürdiger Weise Guido von Arezzo wegen der Erfindung seiner Tonleiter, Gregor VII. wegen seinen Briefen, der hl. Joh. Gualbert, dem zwei Briefe zugeschrieben werden, der hl. Bruno wegen einigen minder bedeutenden Schriften, der hl. Franz von Assisi u. s. w., lauter Männer, die in der Kirchengeschichte, in der unmittelbaren kirchl. Wirksamkeit von hohem Interesse sich darstellen, aber in der Patrologie die Stelle von andern viel wichtigeren Schriftstellern nicht einnehmen sollten.

Wir wollen nur einige Schriftsteller bezeichnen, die nicht hätten übergangen werden sollen. Unter den Griechen: Leontius Byzantinus, der hl. Sophronius, der hl. Maximus, der hl. Abt Theophanes, der hl. Patriarch Nicephorus, Oecumenius, Theophylactus, Euthymius Zigabenus u. s. w.

lauter treffliche Schriftsteller, und zum Theile unter die Heiligen gezählt, die doch Herr Annegarn besonders zu zeichnen sich vorgenommen hatte. Unter den Lateinern: der hl. Theodor, Erzb. von Canterbury, der hl. Patr. Paulinus von Aquileja, Eginhard, der hl. Agobardus von Lyon, Walafrid Strabo, Haymo von Halberstadt, Rabanus Maurus, Hinkmar von Rheims, Anastasius der Römer, Ratherius, Bischof von Verona, Gerbert oder Sylvester II., Rupert von Deuz, Hugo und Richard von St. Victor, u. s. w.

Wenn wir indeß auf die ärmliche Behandlung hinsehen, welche die heiligen Väter und Schriftsteller zusammt ihren Werken erfahren haben, die von dem Verfasser aufgenommen wurden, so können wir es nicht beklagen, daß jene übergangen worden sind. So z. B. wird von dem Patriarchen Cyrill von Alexandrien in Beziehung auf seine Behauptung, daß die hl. Jungfrau Maria zu Ephesus begraben liegt, S. 19 also gesprochen: „Nicht nur konnte der hl. Cyrill solches genau wissen, sondern er hätte sich auch durch diese Behauptung, wenn er irrte, eine Blöße gegeben, hätte sich zugleich vor der allgemeinen Kirchenversammlung (zu Ephesus 431) lächerlich gemacht mit seiner Behauptung; in einer Kirchenversammlung aber sitzen tüchtige Köpfe, und wer vor einer Kirchenversammlung auftritt, der muß schon etwas zu sagen wissen, besonders wenn er eben Patriarch ist.“ Die ganze Lebensgeschichte dieses Cyrill wird dann S. 177 mit 19 Zeilen und in einer Weise abgethan, daß weder der Charakter noch die Stellung dieses in seiner Zeit so bedeutenden Oberbischofs hervortritt, und somit auch sein ganzes Benehmen und seine Schriften unerklärt bleiben. Anstatt in eine mehr als seitenlange Polemik gegen Dr. Locherer sich einzulassen, hätte der Verfasser diesen Raum zur Zeichnung der Zeit und Umstände, in denen Cyrill auf den Schauplatz seiner Wirksamkeit für die kirchlichen Interessen gerufen wurde, verwenden sollen. S. 123, wo von dem hl. Abt Antonius gesprochen wird, heißt es: „die Lebensgeschichte desselben ist

durch viele abentheuerliche Mährchen entstellt, die der hl. Athanasius schwerlich geschrieben haben wird in der Biographie dieses Heiligen, denn der hl. Athanasius und der hl. Antonius waren keine Narren." Und sofort wird ein unsauberes Mährchen umständlich erzählt. Solche Dinge und Kinderspielereien kommen viele in diesem Handbuch der Patrologie vor, so daß man öfters zu glauben versucht wird, man wolle vom Studium der Väter eher abschrecken, als dazu aufmuntern und anziehen. Ganz triviale Ausdrücke und plumpe Bemerkungen finden sich in Menge vor. Z. B. S. 5: „Christusreligion gefällt mir nicht, das Wort riecht nach Neologie, als wenn Christus ein Sectenmann gewesen; — ich sage christliche Religion oder Religion Jesu Christi, wie die alten Väter auch sagen, unter den Neuern auch der Graf L. zu Stolberg." Oder S. 6: „Zum Glück ist Theologie in unsern Tagen keine verrufene Wissenschaft mehr, sondern vielmehr eine gefeierte. (Wie aber, wenn man ihre Disciplinen so behandelte, wie hier die Patrologie?) Früher schlug Mancher beim Worte Kirchenväter ein Gelächter auf." Es fehlt nicht viel, so begriffen wir diese traurige Erscheinung.

Von einer wissenschaftlichen Form und Haltung des Buches, von soliden Beweisen und kritischer Richtung in den bio- und bibliographischen Notizen, welche hier beigebracht werden, kann keine Rede seyn. Ueberall stößt man auf Lücken, auf Unrichtigkeiten und fade Behauptungen, wie z. B. wenn S. 9 gesagt wird: „Ausgaben der Werke der Kirchenväter wurden gleich zu Tage gefördert nach Erfindung der Buchdruckerei, und die Deutschen haben den Ruhm, zuerst vorzugsweise religiöse Bücher gedruckt zu haben (die Psalmen, dann ganze Bibel!). Stephani, Buchdrucker in Paris, Aldus in Venedig, Stroben(?) in Basel trabten nach. Erasmus von Rotterdam ist der erste(?), welcher Schriften der Kirchenväter edirte, griechische in's Latein übersetzte."

Oder wenn wir S. 75 lesen: „Der Styl des hl. Hilarius ist heftig und hinreißend, nicht immer besonders gefeilt, und eben darum sagt er dem hl. Hieronymus zu, der einen ähnlichen Ton führt, und den hl. Hilarius die Sonne der lateinischen Beredsamkeit nennt, gegen welches Urtheil wohl Manches einzuwenden seyn dürfte, ohne daß wir dadurch dem Werthe des hl. Hilarius und selbst des hl. Hieronymus als Kirchenväter im mindesten zu nahe treten wollen; denn jeder Kirchenvater hat gewirkt nach Maasgabe der Talente (so), die Gott ihm verliehen hatte, wie selbst die Apostel. Selbst von dogmatischen Verstößen sind des Hilarius Werke, wie es scheint (auf blosen Schein hin solche Anklagen!) nicht ganz rein, z. B. er scheint zu lehren, daß Christum seine Gottheit im Augenblick des Todes verlassen habe, daß die Seele des Menschen ein materielles Wesen sei u. dgl. Aber Irren ist menschlich, die Kirche hat das Irren immer gern verziehen, und verehrt den Hilarius, wie den Cyprianus, der ja auch irrte, unter den Heiligen, die sich große Verdienste um die Kirche erworben haben.“ Seite 134 und noch öfter heißt es wieder: „Wir sagen es noch einmal: Auch große Heiligen haben geirrt, und Gott wird es ihnen vergeben haben.“ Man erinnere sich bei diesen Aeußerungen, daß der Herr Verfasser als Zweck der Lebensbeschreibungen seiner hl. Väter die Erbauung auch der Nichttheologen im Auge habe.

Von Auszügen aus den Werken der Väter oder kirchl. Schriftsteller haben wir kaum da und dort zerstreute Spuren gefunden, d. h. einzelne Sätze, die nicht einmal dogmatischen Inhaltes sind. Von der älteren und neueren Literatur über die Väter wurde fast gänzliches Absehen genommen, und die Beweise **für** oder **gegen** die patristischen Schriften sind vielfach ganz umgangen. Die Schriftsteller folgen sich ohne Unterbrechung nach ihrem Todesjahr, die Griechen und Lateiner durcheinander. Statt einer Inhaltsanzeige oder einem Index rerum ist die Reihenfolge der Päbste beigegeben. Und

so müssen wir uns nach allen Beziehungen hin mit dem vorliegenden Werke unzufrieden erklären, und können nur staunen, wie der Verf. dazu kam, seine Schrift „ein Handbuch der Patrologie" zu nennen.

10.

Obschon Herr Annegarn bei jeder Gelegenheit gegen das Lehrbuch der Patrologie von Dr. Locherer polemisirt, so müssen wir es dennoch seinem Handbuch weit vorziehen. Locherer wußte wenigstens, was in einer Patrologie zur Sprache kommen müsse, und was nicht in ein solches Werk gehöre. Wenn auch wir nicht in alle Aeußerungen und Behauptungen desselben einstimmen, so hat er doch auf den Gewinn der patristischen Studien mehr hingewiesen, es sind die Quellen und Hilfsmittel mehrfach angedeutet, die zu weiteren Studien auffordern. Das Ganze hat überhaupt noch eine wissenschaftliche Haltung und, wenn auch keinen gefälligen und ergreifenden, so doch auch keinen gemeinen Styl. Zudem fordern wir von einem Compendium oder Lehrbuch keine so detaillirte Notizen und Entwicklungen der vorzutragenden Punkte, als wie von einem Handbuch.

In der Einleitung des Lehrbuches von Locherer wird, nach einer zweckmäßigen Vorerinnerung in §. 1 über die Fortpflanzung des Lehramtes in der Kirche, die Bedeutung der Worte Kirchenväter, apostolische Väter, Kirchenlehrer und Kirchenschriftsteller erklärt, der Werth der patristischen Schriften, der Begriff, der Umfang und die Aufgabe der Patrologie werden bestimmt, sofort die Kriterien zur Beurtheilung der ächten Väter, das Ansehen der Väter, die Lehre der katholischen Kirche von diesem Ansehen in möglichster Kürze vorgetragen; es werden die Gränzen der patristischen Perioden abgesteckt, die Literatur der Patrologie und die Ausgaben und Sammlungen der Werke der Kirchenväter in Erinnerung gebracht von §. 2—10. Wäre noch das Verhältniß der patrologischen zu andern theologischen Disciplinen angedeutet

worden, so dürfte man nichts vermissen, was in der Einleitung zur Patrologie behandelt werden sollte.

Wenn auch diese einleitenden Momente sehr nüchtern und nicht bündig genug vorgetragen sind, und die Literatur nicht vollständig sich darstellt, so sind doch alle diese Punkte weit richtiger bezeichnet als bei Annegarn. Auch Locherer schließt das patristische Zeitalter mit dem sechsten Jahrhundert ab, und handelt nur noch in einem Anhang von etlichen Schriftstellern der folgenden Jahrhunderte bis zum dreizehnten Jahrhundert. Ueber diese Beengung und Willkühr haben wir uns schon oben bei Gelegenheit der Permaneder'schen Schrift ausgesprochen, und fügen nur hinzu, daß die dogmatischen Verhandlungen auf der Synode zu Trient ohne Kenntniß und Studium der mittelalterlichen Väter und Schriftsteller eben so unerklärlich bleiben, wie ohne Studium der alten Schriftsteller die Synodalverhandlungen der älteren Zeiten. Eines stützt, hebt und erklärt das Andere. Auch aus dieser Rücksicht kann das mittelalterliche Väterstudium nicht umgangen werden; und man hat es auch früher nicht umgangen, wie die mancherlei **Catalogi de scriptoribus ecclesiasticis** bis in's achtzehnte Jahrhundert andeuten, deren Verfasser H. Annegarn „Helden(?) der Patrologie“ nennt.

Sonderbar ist es, daß auch Locherer, wie Annegarn, die kirchl. Schriftsteller nach Jahrhunderten vorträgt, gleichsam als wenn nach dem Umlauf einer solchen Zeitperiode eine charakteristisch verschiedene Literatur oder eine jedesmalige Entwicklungsepoche in der theologischen Wissenschaft hervorgetreten wäre, die den Eintheilungsgrund hiezu darbieten würde. Wir wollen über die ersten drei Jahrhunderte nichts bemerken, können aber jedenfalls nicht begreifen, warum man das fünfte und sechste Jahrhundert trennt, und jedes für sich behandelt, während die schriftstellerischen Produkte doch so ziemlich denselben Charakter an sich tragen, und durch die nemlichen Zeitverhältnisse bedingt sind. Freilich auf diese äußere und innere Umstände hat Annegarn fast gar keine,

und Locherer nur geringe Rücksicht genommen, und daher erklärt sich auch ihre blos chronologische Aufzählung der Schriftsteller, wo der eine wie der andere, Griechen und Lateiner gemischt, in gleicher Weise aufgeführt und blos äußerlich ohne Verbindung mit dem historischen und geistigen Charakter der Zeit behandelt oder in Hinsicht auf wissenschaftlichen Fortschritt gehörig beachtet werden.

Die Vorerinnerung Locherers zu den Schriftstellern des sechsten Jahrhunderts kränkelt offenbar an vorgefaßten Meinungen, die ohne tiefere Einsicht in die damaligen Zeitumstände wie traditionelle Wahrheiten früher festgehalten wurden, aber schon länger her aufgegeben sind. Wie z. B. „die Leistungen der wenigen Schriftsteller sind unbedeutend. In die Dogmatik drang die Aristotelische Philosophie immer mehr ein; die Exegese artete in frostige(?) Allegorie aus, und die Moral kränkelte, wie schon früher, so nun bei immer weiter verbreitetem Mönchthum (?) an Verbreitung solcher Sittenvorschriften oder eigentlich Tugendmittel, die mehr das Aeußere des Christen berücksichtigen, als reine Moralität zu begründen vermögen.“ Würde man die Lage der Kirche und den Zustand der Wissenschaft während der Völkerzüge überhaupt in's Auge fassen, und also nach allen Seiten hin tiefere Blicke in das Leben der damaligen Zeit werfen, so würden die dahin gehörigen Schriftsteller: Ennodius, Avitus, Boethius, Cassiodorus, Fulgentius von Ruspe, Junilius, Rusticus, Facundus, Gregor von Tours, Gregor der Große u. s. w. keine so geringschätzende Charakteristik erfahren haben, wie die vorhin angeführte. Besser ist Locherer's allgemeine Ansicht über die Schriftsteller des fünften Jahrhunderts ausgefallen, obgleich wir es nicht unterzeichnen, daß Leo I. nur als Homilet gerühmt zu werden verdient, während seine vielen dogmatischen Briefe ihn als einen eben so gewandten als klaren Dogmatiker darstellen, und mit dem Ansehen des Plato eben so wenig als mit der Verdammung des Origenes (nur in so weit er geirrt, wurde er verworfen) die freiere

Behandlung der theologischen Wissenschaften verkümmert würde, man müßte denn nur der Ansicht seyn, daß falsche philosophische und theologische Behauptungen als Mittel festgehalten werden sollten, um die Geister stets in Spannung und Opposition zu erhalten, wobei man aber kaum in der Entwicklung der Wissenschaft würde fortschreiten können.

Auch in diesem Lehrbuch sind Quadratus, Papias und der Verf. des Briefes an Diognet nicht unter den apostolischen Schülern aufgeführt; von dem letzteren ist auch hier nur bemerkt S. 37: „Ob der Brief an Diognet den Justin zum Verfasser habe, läßt sich nicht bestimmen; er ist aber seines Namens allerdings würdig,“ wir setzen hinzu: Er übertrifft sogar in sprachlicher und manch' anderer Hinsicht die Justinische Diction und Darstellungsweise, und gehört einem unbekannten Schüler der Apostel an, wie der Verfasser es selbst sagt, und innere und äußere Gründe bestätigen diese Aussage [1]).

So sind auch manche andere Schriften allzu leichthin dem einen Vater zu- oder dem andern abgesprochen worden, so daß die Motivirung des Urtheils auf schwachen Stützen ruht. Wenn z. B. dem apostolischen Barnabas der unter seinem Namen bekannte Brief geradezu abgesprochen wird, unter Berufung auf Hieronymus (de vir. illust. c. 6), so ist dieses Urtheil noch nicht hinreichend begründet, aber leichtfertig wird man es nennen dürfen, wenn man die fragliche Stelle des Hieronymus näher ansieht und findet, daß es gerade dieser Vater ist, welcher die Aechtheit behauptet und nur seine Canonicität läugnet. Ganz ähnlich verhält es sich mit den Stellen bei Euseb, dem Kirchenhistoriker, die gleichfalls als Beweise für die Unächtheit citirt werden, während sie, recht gedeutet, das Gegentheil von dem aussagen, was sie bezeugen sollen. Daß der Brief nicht in den Canon

---

1) Man sehe die zusammengestellten Gründe in den Prolegomenen pag. LVIII—LXII. Patrum apost. opp. ed. II. von Dr. Hefele.

aufgenommen wurde, ist kein Grund, seine Aechtheit zu bezweifeln, denn auch die Schriften von andern Schülern der Apostel sind nicht aufgenommen. Wer den Inhalt des Barnabas'schen Briefes kennt, wird sich nicht wundern, daß man Anstand genommen hat, denselben dem Canon der ehrwürdigen und überall gleich ernsten Werken der biblischen Schriftsteller einzuverleiben. Und dieser Inhalt ist es eben, der auch heute noch selbst die Authentie des Briefes zu behaupten schwierig macht. Die so werthvollen Briefe des hl. Ignatius von Antiochien, so wie dessen Lebensschicksale sind allzu kurz abgethan; dem hl. Polycarpus ist dagegen die gehörige Aufmerksamkeit zugewendet worden. Mit den chronologischen Bestimmungen nimmt es Locherer nicht genau; so z. B. ist das Todesjahr des hl. Ignatius unbedenklich auf das Jahr 115 angesetzt, während Andere das Jahr 107 nicht ohne Gründe annehmen. Den hl. Justin läßt er im Jahr 163 des Martyrtodes sterben, während man fast allgemein das Jahr 167 annimmt; so verhält sich's mit Euseb u. s. w. Solche Verschiedenheiten sollten in einem Lehrbuche kurz angedeutet, aber nicht als ausgemachte Gewißheiten hingestellt werden.

Eine Eigenheit an dem Verf. würde uns sehr auffallen, wenn wir nicht schon durch seine Kirchengeschichte daran gewöhnt worden wären, nemlich seine Abneigung gegen alle jene Schriftsteller, welche gegen Häretiker sich rühmlich ausgezeichnet haben. Dieses zeigt sich schon bei Optatus von Milevi, wo S. 96 von dessen Werk de schismate Donatistarum gesagt wird: „Ist gleich die Absicht dieses Werkes polemisch, indem er (Optatus) den Vorwurf der Donatisten, als hätten die Katholiken die unselige Spaltung erreget, von diesen ablehnet, und auf jene überträgt; (ist es Polemik, wenn man die historische Wahrheit an's Licht stellt?), so dient es nichts desto weniger (so) dem Kirchengeschichtschreiber ungemein, indem er nebst der eigentlichen Geschichte der Spaltung auch zugleich den damaligen Glauben der katholischen

Kirche gehörig kennen lernt." Aber am schlimmsten kömmt Cyrill von Alexandrien S. 167 davon. Da der Verf. keine tiefere Einsicht in den Nestorianischen Streitpunkt gewonnen hatte und blos bei dem Worte „Gottesgebärerin" stehen blieb, wegen welchem Ausdruck Nestorius, wie Locherer meint, nicht hätte abgesetzt werden sollen, so erklärt es sich, wie er so ungehalten gegen dessen rechtgläubigen Gegner Cyrill sich aussprechen konnte und ihm Dinge zur Last legt, die noch zu beweisen sind. Daher kömmt es auch, daß der Verf. an den vielen und theilweise bedeutenden Werken des von ihm schief beurtheilten Cyrill nichts zu rühmen findet; er sagt nur: „Als Dogmatiker machte sich Cyrill bekannt: durch seine Schätze über die heilige und gleichwesentliche (gleichwesenhafte) Dreieinigkeit" u. s. w. Noch härter wird der gute und fleißige Epiphanius angelassen, weil er ein Werk gegen alle Häresien schrieb, die bis auf seine Tage hervorgetreten waren. Nachdem er ihn einen Mann von beschränkten (?) Kenntnissen genannt hatte, wird von dessen Werk gegen die Häresien gesagt: „In diesem Werke zeigt sich Epiphanius als einen erklärten Feind jeder Abweichung vom kirchlichen Glauben und Cultus und als einen leichtgläubigen Mann, der überall Ketzerei findet, und zu wenig Kritik besitzt, Wahrheit von Irrthum zu scheiden, und zu wenig Unpartheilichkeit, um das Gute auch an Glaubensirrigen anzuerkennen und zu würdigen." Wenn wir auch zugeben, daß Epiphanius nicht überall die nöthige Schärfe des Urtheils blicken läßt, so verdiente er doch wegen seines Eifers und bis in sein höchstes Alter unermüdlichen schriftstellerischen Fleißes, womit er in seiner vielbewegten und für den Glauben höchst gefährlichen Zeit viel Gutes stiftete, jene Vorwürfe, wenigstens in dem Grade nicht, die der Verfasser ihm zutheilt. Nennt er ihn doch selbst „einen gutmüthigen, unbescholtenen und eifrigen Mann". Dagegen werden von Locherer solche Schriftsteller, die wenigstens längere Zeit für Häretiker gekämpft haben, mit vielem Lobe hervorgehoben, wie z. B. Theodoret

von Cyrus; und er rechnet es dem Photius sehr übel an, daß dieser über die arianische Kirchengeschichte des Philostorgius sich so ungünstig ausgesprochen hat. S. 162. Solche von einer schiefen Geistesrichtung, die Locherer in seiner Zeitbildung (der negativ-kritischen und äußerlich räsonnirenden) zu Theil wurde, eingegebene Urtheile und Ansichten sollten freilich in einem Lehrbuche nicht angetroffen werden. Im Allgemeinen sind die Väter und andere Schriftsteller sehr treffend gezeichnet und charakterisirt, oft auch die Umstände und Verhältnisse gut angedeutet, unter denen sie lebten und wirkten; nur ihre Schriften sind größtentheils zu kurz abgefertigt, gewöhnlich ist nur der Titel genannt, und Hauptstellen für Dogmatik, Moral, Disciplin u. s. w. sind allzu spärlich auch nur angedeutet, während man von einem Lehrbuch, welches für akademische Vorlesungen bestimmt ist, fordern kann, daß die bedeutungsvollsten klassischen Stellen mit möglichst bestem und correctem Urtexte angeführt werden, um dem Lehrer und Schüler sein Geschäft des Vortrages und Auffassens zu erleichtern, wozu ja die Lehrbücher bestimmt sind. Wir verlangen keine Massen oder Häufung von solchen Stellen; mit Wenigem kann man oft Vieles leisten.

Daß in dem Locherer'schen Lehrbuch auch nicht ein Anflug von einer eigentlichen theologischen Literärgeschichte in dem Umfang und in der Weise, wie wir eine solche oben bei Nr. 2 angedeutet haben, zu suchen sei, wird aus dem Bisherigen zur Genüge von selbst einleuchten.

Ungeachtet dieser mancherlei Defecte und Ausstellungen, die wir zu machen uns genöthigt sahen, ist doch das vorliegende Lehrbuch unter den in neuerer Zeit herausgegebenen das bessere, zumal da es auch bei jedem einzelnen Schriftsteller, wenn auch keine vollständige, doch eine auserlesene Literatur zu weiteren Studien und in der Regel die beste Ausgabe der Werke der einzelnen Schriftsteller anzeigt.

11.

Welchen Begriff Herr Prof. Kaufmann sich von der Patrologie gebildet hat, ergiebt sich schon aus dem Titel seiner Schrift, der also lautet: „Ueber die göttliche Erblehre in den Schriften der heiligen Väter oder Grundriß der Patrologie." Zu dem Inhalt dieses Werkchens paßt diese Ueberschrift gleichfalls nicht, und es hätte jedenfalls eine andere Bezeichnung gewählt werden sollen, denn das Ganze umfaßt nur vier kleine Betrachtungen (der Herr Verf. nennt sie in der Vorrede „Abhandlungen") über einzelne zur Einleitung in die Patrologie gehörige Momente, wobei theilweise sehr schöne Gedanken ausgesprochen oder vielmehr von Andern größtentheils entlehnt sind; sodann zwei Beilagen, wovon die erstere einen Auszug mittheilt aus der Schrift des der anglikanischen Confession angehörigen Franz Baco, Baron von Verulam, Burggraf von St. Alban und Großkanzler von England „De dignitate et augmentis scientiarum", namentlich in Betreff dessen, was derselbe über Vorurtheile und Verirrungen auf dem Gebiete der Wissenschaften sagt. Die zweite Beilage enthält die Namen einiger Lehrer und Väter der Kirche, und noch einiger älteren Kirchenschriftsteller nebst der Angabe einiger ihrer wichtigsten Schriften. „Dieses Verzeichniß (sagt der H. Verf. selbst S. V.) ist, mit Ausnahme eines kleinen Zusatzes, aus der Schrift: Demonstratio religionis Christianae Catholicae a M. Hagel edita, Augustae Vind., apud Kollmann 1831, Tom. I., p. 174—185, und zwar in lateinischer Sprache abgedruckt, weil die Namen und vorzüglich die Werke jener Männer von den Theologen unter uns meistens auch in lateinischer Sprache angeführt werden." Was also die eigentliche Patrologie betrifft, so ist dieselbe als blose Beilage, wie zufällig, hinzugekommen und auf nicht vollen 8 Blättern abgehandelt. Der Hr. Verf., oder vielmehr Herr Hagel unterscheidet 3 Zeitalter der Kirchenväter. Das erste geht von den Aposteln bis Ende des dritten Jahrhunderts; das zweite vom Anfang des vierten

Jahrhunderts bis Gregor I. oder Großen; das dritte von Gregor I. bis zum hl. Bernhard; es wird beigefügt „qui prima aetate floruerunt Patres, apostolici vocantur." Und wirklich werden unter der Rubrik Patres primae aetatis seu apostolici nebst den anerkannt apostolischen Vätern irrig auch noch aufgeführt: Justin, der Philosoph und Märtyrer, Theophil von Antiochien, Irenäus, Hippolytus, Cyprian und Gregorius Thaumaturgus. Von der Epistola ad Diognetum wird gesagt: „Vulgo Justino M. adscribitur." Als Beispiele wie die Väter und ihre Schriften durchgehends behandelt sind, führen wir folgende an: „S. Basilius M., episcopus Caesareensis, cujus opera praecipua sunt libri V. adv. Eunomium et liber de spiritu sancto. His accedunt homiliae et Epistolae. † 378. S. Ephrem, Syrus, et ecclesiae Edessenae primum diaconus, dein presbyter (?), vir hermeneuticis doctus, qui plura ejus generis scripta reliquit. † 379." Zu diesem äußerst dürftigen Verzeichniß der Schriften der Väter bemerkt Hr. Kaufmann (Vorrede V.): „Jeder mag dann aus diesem reichhaltigen Schatze der christlichen Literatur auswählen, was seinem Bedürfnisse und Wunsche zunächst entspricht; und so durch die Schriften der hl. Väter selbst angeeifert werden, durch eigenen Fleiß seine patrologischen Kenntnisse mehr und mehr zu erweitern." Dieses Verlangen und Erwarten verdient bei einer so leeren Behandlung der Väter keine weitere Auseinandersetzung.

Aus der patrologischen Literatur werden S. 32 ausschließlich nur zwei Werke empfohlen, die wir gerade an die letzte Stelle zu setzen uns aufgefordert sehen würden, wenn wir die fragliche Literatur namhaft machen sollten; nemlich

1) „Die Bibliographie der Kirchenväter und Kirchenlehrer vom ersten bis zum dreizehnten Jahrhunderte. Als nothwendiges Handbuch zur Patrologie und Patristik für katholische Theologen entworfen von Fr. Wenzel Goldwitzer. Landshut 1828. S. 260." Allerdings werden hier viele Namen von kirchlichen Schriftstellern, sowie eine Masse von Büchertiteln

aufgeführt, auch angedeutet, wo so beiläufig in irgend einer Zeitschrift oder kirchlichen Zeitung eines Schriftstellers oder seiner Werke Erwähnung geschehen ist; allein von Handhabung einer befriedigenden kritischen Ausscheidung der ächten und unächten Werke ist kaum eine Spur zu finden. So werden z. B. dem hl. Bernhard viele Schriften beigelegt, die ihm durchaus nicht angehören, dasselbe gilt von Petrus Blessensis, von Wilhelm, Bischof von Paris, noch mehr vom hl. Bonaventura u. s. w. Unter den Ausgaben der Väter, deren oft mehrere angeführt werden, tritt selten die bessere vor den andern hervor, und die Citationen und Jahrzahlen sind vielfach unrichtig und treffen nicht zu. Außer den Namen der Verfasser, ihres Todesjahres, der Büchertitel und Ausgaben, Alles blos in chronologischer und nummerirter Folgereihe vorgetragen, findet sich nichts vor, was einen Anspruch auf Verdienst machen könnte; und ob ein solch' todter Nomenclator zum Studium der Väter einladen, oder dasselbe zu fördern auch nur im Geringsten geeignet sei oder nicht darüber kann wohl kein Zweifel seyn. Es ist nicht einmal angedeutet, welche Schriftsteller als Väter, Kirchenlehrer u. s. w. zu beachten sind.

2) Grundriß der christlichen Literatur, von ihrem Ursprunge an bis zur Erfindung und Ausbreitung der Buchdruckerei. Ein Handbuch für angehende Theologen, von J. B. J. Busse. 2 Thle. Münster 1828 und 1829. Der einzige Unterschied dieser auch von Hrn. Kaufmann empfohlenen Schrift von der vorhin bezeichneten besteht darin, daß Hr. Busse doch wenigstens einige Notizen über die Lebensmomente der Schriftsteller angiebt; dann eine Reihe von Ausgaben ihrer Werke, aber auch ohne Bezeichnung der besseren oder werthvollsten erwähnt, höchst selten aber die Werke der Schriftsteller auch nur andeutet, so daß die weit älteren Werke über die kirchlichen Schriftsteller von Bellarmin und Trithemius diesem vorzuziehen sind, wenn sie gleich nicht so vollständig die einzelnen Schriftsteller aufzählen. Von

§. 1 bis §. 1914 werden in ununterbrochener Reihe und auf ganz gleichförmige Weise die Schriftsteller, nach ihrem Todesjahre geordnet, aufgeführt; derlei Werke kann man wohl Catalogi de scriptoribus ecclesiasticis aber keine Patrologien, keine Grundrisse oder Geschichten der christlichen Literatur nennen.

In der ersten, oben berührten Betrachtung will der Hr. Prof. Kaufmann auf die hohe Bedeutung hinweisen, welche den hl. Vätern im Leben der Kirche überhaupt; in der zweiten insbesondere angeben, welche Auctorität ihre Zeugnisse von der Tradition für die katholische Dogmatik haben, damit auf solche Weise die Wichtigkeit der patrologischen Studien für den Theologen in's Licht treten, und so das Interesse für dieselben angeregt und belebt werden möge. Und wirklich sind manche gute Gedanken und tiefere Auffassungen der Tradition und der Bedeutung der Kirchenväter vorgetragen, als wir in den voranstehenden Werken gefunden haben. In der dritten Betrachtung wird darauf hingewiesen, daß eine und dieselbe Lehre von den Schriftstellern nach Verschiedenheit ihrer Individualität und vorherrschenden Seelenkräfte oft der Form nach verschieden dargestellt sei, wobei insbesondere als Beispiel die Lehre von der Taufe gewählt und ausführlich dargelegt wird, daß Justin dieselbe in historischer, Cyrill von Jerusalem in mystischer und Thomas von Aquin in wissenschaftlicher (scholastischer) Form vorgetragen hat. Schließlich wird in der vierten Betrachtung, indem die Kenntniß der biblischen Hermeneutik vorausgesetzt wird, deren allgemeine Grundsätze auch auf dem patr. Gebiet ihre Anwendung finden, noch Einiges zur Sprache gebracht, was bei der Lectüre oder Erklärung der patristischen Schriften zu beachten sei.

Es kommen auch hier einzelne sehr treffende Bemerkungen vor, aber auch sonderbare Aeußerungen. In ersterer Hinsicht bemerkt der Herr Verf. z. B. S. 100: „Für den Freund der Patrologie ist die Kenntniß von den mannigfaltigen

Lebensverhältnissen der hl. Väter, so wie von der Geschichte ihrer Zeitgenossen in kirchlicher, politischer und wissenschaftlicher Beziehung sehr wichtig; denn es kann wohl Niemand übersehen, wie viel Licht eine solche Kenntniß über den Ursprung, den Inhalt und die Form der von den hl. Vätern herkommenden Schriften aufgehen läßt. Weil aber ein gründliches Studium der Geschichte ohne Einsicht in die Ideen der Kirche, des Staates und der Wissenschaften überhaupt nicht möglich ist; so leuchtet ein, wie sehr den Freunden der Patrologie das Streben nach einer universellen, wissenschaftlichen Bildung zu empfehlen sei, um sich sowohl für die richtige Erklärung als Würdigung des Inhaltes und der Form der von den hl. Vätern verfaßten Schriften gehörig zu befähigen."

Wenn man sich nun an solchen Aeußerungen erfreut, so ist es wieder sehr niederschlagend, wenn derselbe Verfasser S. 98 sagt: „Es mag wirklich seyn, daß man auf den sogenannten (so!) höheren Lehranstalten in unserer Zeit bisweilen auf zweckwidrige (?) Weise den Jünglingen, ohne Rücksicht auf ihre Talente, (müssen denn auch die talentlosen studieren?) das Studium einer Menge fremder Sprachen zumuthet, wovon dann die meisten kaum Eine ordentlich erlernen (tröstliche Aussichten). Indessen wird doch kein Verständiger es für übertrieben finden (o gewiß nicht!), wenn man in der lateinischen Kirche von jedem Theologen und Priester verlangt, daß er nebst seiner Landessprache wenigstens auch noch das Lateinische verstehe. Wer die lateinische Sprache kennt, ist im Stande, sich mit den ursprünglich latein geschriebenen Werken der Väter genau nach Inhalt und Form, und mit den übrigen wenigstens dem Inhalte nach vertraut zu machen, indem von diesen, wenn sonst oftmals keine andere, doch insgemein eine lateinische Uebersetzung sich vorfindet. Wie dagegen sollen gegenwärtig die sämmtlichen Schriften der hl. Väter, diese so reichhaltigen Quellen der Tradition, demjenigen zugänglich werden, der sogar des Lateinischen unkundig ist? Und wird nicht dieselbe Sprachkenntniß

auch zum gehörigen Verstehen der lateinisch geschriebenen Liturgie, der Verhandlungen so vieler Synoden der Kirche u. s. f. nothwendig erfordert?" [1])

Nach einer solchen spärlichen Forderung an den Theologen in sprachlicher Hinsicht weiß man in der That nicht mehr, was man sich unter der vorhin geforderten universellen wissenschaftlichen Bildung u. s. w. zu denken habe und zudem widerspricht sich der Hr. Verf. selbst, indem er kurz vorher sagt: „Da die Individualität eines jeden Schriftstellers sich am deutlichsten in der von ihm selbst gebrauchten Sprache ausprägt, so ist die Kenntniß der Originalsprachen, in denen die hh. Väter ihre Schriften abfaßten, zu ihrem Verständniß sehr verhilflich." Wir empfehlen dem Verfasser, mit Aufmerksamkeit zu lesen, was Möhler in seiner Patrologie über den fraglichen Gegenstand vorgebracht hat.

Aus Allem, was wir bisher über die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der patrologischen Wissenschaft vorgebracht haben, ergiebt sich, daß wir immer noch (bei aller Anerkennung dessen, was bereits geleistet ist) andern Werken entgegensehen, und namentlich nach zweckmäßigen Hand- und Lehrbüchern der Patrologie verlangen, die theils die akademischen Vorlesungen über diesen Zweig der Theologie unterstützen, theils die Mittel zu weiteren Studien darbieten, als sie während des akademischen Cursus fortgeführt werden können.

12.

Patrum Apostolicorum Opera. Textum ex editionibus praestantissimis repetitum recognovit annotationibusque illustravit, versionem latinam emendatiorem, prolegomena et indices addidit

1) Auch in dieser Beziehung ist es noch zweckmäßig, daß wir die lateinische Liturgie haben; denn, wie es scheint, würde unser Lobpreiser der Wissenschaften auch noch die lateinische Sprachkenntniß seinen Theologen erlassen (mit Rücksicht auf ihre Talente), wenn dieselbe nicht zum Kirchendienste unmittelbar nöthig wäre.

Carolus Josephus Hefele, S. S. Theol. doct. ejusdemque in Acad. Tubing. P. P. O. Editio altera, curis secundis aucta et emendata. Tubingae, in bibliopolio Henrici Laupp. MDCCCXLII. — LXVII. u. 372 S. gr. 8.

Kaum sind es drei Jahre, daß wir auf die bequeme und zweckmäßig eingerichtete Handausgabe der apostolischen Väter, welche Herr Hefele besorgte, aufmerksam gemacht und zur Lectüre dieser ehrwürdigen Denkmäler der alten christlichen Zeit aufgemuntert haben [1]), und schon sind wir wieder in die angenehme Lage gesetzt, eine zweite Ausgabe derselben anzeigen zu können. Wenn die Wahrnehmung gewiß erfreulich ist, daß die erste Ausgabe so schnell vergriffen war, indem dies den klarsten Beweis giebt, wie zeitgemäß und erwünscht das Unternehmen des Herausgebers gewesen, und mit welcher Zuneigung man sich den ältesten kirchlichen Schriftstellern nach den Aposteln zuwendete, so sind wir überzeugt, daß dieses auch jetzt noch geschieht und in der Zukunft der Fall seyn wird, um so mehr, als auf die vorliegende zweite Ausgabe die größte Sorgfalt verwendet und Alles geschehen ist, was das Verständniß der Schriften erleichtern kann.

Diese zweite Ausgabe ist in der That eine vielfach verbesserte und vermehrte. Was die Verbesserungen betrifft, so erstrecken sich dieselben auf alle Punkte, die bei der Herausgabe alter schriftlicher Denkmäler überhaupt und so wichtiger Schriften insbesondere berücksichtigt werden müssen.

Zunächst nimmt der Text unsere Aufmerksamkeit in Anspruch. Demselben ist durchgehends in allen vorliegenden einzelnen Schriften die gehörige Rechnung getragen. Das Geschäft, einen möglichst reinen Text aufzunehmen und manche verdorbene Stellen zu verbessern, wurde dem H. Herausgeber

---

1) Man sehe diese Zeitschrift für Theologie 2ten Bandes 2tes Heft v. S. 465—472.

wesentlich erleichtert durch die inzwischen erschienene neue kritische Ausgabe der apostolischen Väter von Jacobson [1]), so wie es ihm auch gefallen hat, die früheren bessern Ausgaben auf's genaueste zu prüfen, die bemerkenswerthesten und wichtigsten Varianten anzuzeigen und über sorgfältigen Abdruck sowohl des Textes als der Varianten zu wachen. Es dürfte in dieser Beziehung, wenn die S. LXVIII. bemerkten Addenda et Corrigenda gehörigen Orts eingetragen werden, nicht leicht eine übersehene Correctur nöthig fallen. Ganz unbedeutende Uebersehen, wie z. B. Accente und Spiritus, oder wie S. 192 in der Ueberschrift des Briefes von Polycarpus an die Philipper τὺν statt σὺν, oder S. LV. in den Prolegomenen Zeile 15 von oben Smyrnaeoram statt Smyrnaeorum u. s. w. können nicht wohl in Anschlag kommen.

Der Leser kann deshalb mit vollem Vertrauen dem Texte sich hingeben, und versichert seyn, daß ihm hier dargeboten ist, was die Kritik des Textes bisher zu leisten vermochte, und da Jacobson noch einmal alle nur immer aufzubringenden Manuscripte aufs neue durchgesehen und verglichen hat, so dürfte auch in der Zukunft schwerlich mehr eine Textverbesserung möglich werden.

Auf Solche, die gerne erfahren möchten, welche Kritiker diese oder jene Leseart recipirt wünschten, oder wie solche kritische Stellen von verschiedenen Gelehrten schon gedeutet wurden, hat Hr. Hefele vielfachen Bedacht genommen, indem er bereits überall die Namen solcher Gelehrten in den Noten beigefügt hat, seine eigenen Ansichten über Text und Deutung desselben aber stets durch Bibel- oder Parallelstellen, oder aus dem natürlichen und logischen Zusammenhang zu unter-

---

1) S. Clementis Romani, S. Ignatii, S. Polycarpi, Patrum apostolicorum, quae supersunt, opera. Accedunt S. Ignatii et S. Polycarpi Martyria. Ad fidem Codd. recensuit, annotationibus variorum et suis illustravit, indicibus instruxit Guil. Jacobson A. M. Aulae b. Mar. Magd. Viceprincipalis, Collegii Exoniensis nuper socius. 2 Tom. 8. Oxford. 1838.

stützen wußte. Hierdurch ist eine Reichhaltigkeit von gelehrten Bemerkungen dem Texte beigegeben worden, die mit jenen der ersten Ausgabe gar nicht mehr verglichen werden können, und eben so die Gelehrsamkeit wie den umsichtigen Fleiß des Herausgebers zu Tage legen. Die älteren wie die allerneuesten Schriften, welche sich mit der Forschung der fraglichen Werke beschäftigten, wurden berathen und benützt, oder deren Unrichtigkeiten und Entstellungen beseitigt.

Bedeutende Verbesserungen haben auch die Ueberschriften der einzelnen Kapitel erfahren, wie z. B. in der epistola Barnabae c. II.[1]) u. III. VI. X. XII. XIII. XVI. In der I. epist. Clementis ad. Corinth. c. V. VI. XI. XII. XX. XXI. XXII. XXIII. XXIV. XXVI. XXVIII. XXIX. XXX. XXXII. XXXIV. XXXV. XXXVII. XXXVIII. XL. XLIV. XLVI. XLVII.

In dem Bruchstück des II. Briefes des Clemens, so wie in sämmtlichen Ignatianischen Briefen sind keine oder doch sehr unwesentliche Verbesserungen nöthig erfunden worden, wenn man einzelne Kapitelsüberschriften im Briefe an die Smyrnäer ausnimmt; in gleicher Weise verhält es sich mit den übrigen Schriften der apostolischen Väter.

Die Prolegomenen, in welchen über die Verfasser und Leser, über die Abfassungszeit und Tendenz der Schriften, über deren Authentie und Integrität, über die Ausgaben u. s. w. gehandelt wird, enthalten so viele Notizen und kritische Untersuchungen, daß man den Stand der Fragen klar erkennen und bemessen kann, in wie weit dieselben erschöpft sind oder nicht. Freunde und Gegner sind zur Verhandlung zugelassen, ihre Gründe und Gegengründe sind erwogen und endlich die gewonnenen Resultate hervorgehoben worden.

---

1) Vor dem c. II. ist übersehen anzuzeigen, daß nach der Begrüßung des c. I. Pars I. epistolae beginnt, welche bis zu c. XVIII. fortschreitet, wo sodann Pars II. anhebt, wie dieses letztere S. 37 auch angezeigt ist.



Diese bestehen darin, 1) daß die **Epistola Barnabae**, was ihre Integrität anlangt, zwar fest stehe, aber nicht dem Barnabas zugeschrieben werden könne, der zur Zeit des Apostels Paulus gelebt und für die Pflanzung des Christenthums in weiten Kreisen so thätig war, vielmehr erst zwischen den Jahren 107—120 verfaßt worden sei.

2) Daß die **prima epistola Clementis Romani ad Corinthios** eben so ächt als vollständig und unversehrt ist, die **secunda** aber als eine unterschobene Schrift erkannt sei.

3) Daß die bekannten 7 Briefe des hl. Ignatius von Antiochien nach der kürzeren Recension gegen alle Einwürfe ihrer Aechtheit siegreich vertheidigt werden können und von H. Hefele auch wirklich vertheidigt sind.

4) Dasselbe ist der Fall mit dem Briefe des hl. Polycarp an die Philipper und mit dem Schreiben eines unbekannten apostolischen Vaters an den Diognet.

5) Der Pastor des Hermas aber gehöre nicht der Zeit der apostolischen Väter an, sondern der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Dem lateinischen Texte desselben sind in der neuen Ausgabe nicht allein alle bisher aufgefundenen Fragmente des griechischen Originals zur Seite gestellt, sondern auch viele kritische Noten und andere Bemerkungen beigegeben worden, die zur richtigen Auffassung des Schriftstellers beizutragen geeignet sind.

Auch dieser zweiten Ausgabe sind **Indices locorum sacrae scripturae, rerum et personarum**, aber viel vollständigere als der ersten Ausgabe beigefügt worden, so daß man auch in dieser Beziehung vollkommen zufrieden gestellt wird. Ueber den Zweck und Werth dieser **Indices** haben wir uns schon in der Anzeige der ersten Ausgabe ausgesprochen [1].

Was nun die Vermehrungen in der neuen Ausgabe, in wie weit solche nicht schon in den bisher besprochenen Erweiterungen bestehen, anlangt, so muß vor Allem bemerkt

---

1) 2ten Bandes 2tes Heft dieser Zeitschrift S. 471 u. 472.

werden, daß die beiden Martyria des hl. Ignatius und des hl. Polycarp aufgenommen worden sind, wobei den Herausgeber unstreitig ein christlich-kirchliches Gefühl geleitet hat.

Beide alte Denkmäler sind uns sehr ehrwürdig und wichtig, und ergänzen gewissermaßen in Betreff der Lehre, des Cultus und der kirchlichen Einheit und Gemeinschaft, was in den Schriften der apostolischen Väter selbst nicht so zur Sprache gekommen ist; sie bilden in einer Hinsicht die ersten Anfänge einer christlichen Kirchengeschichte.

Die Akten über den Märtyrtod des Ignatius sind nach dem Urtheil der competentesten Richter in dieser Angelegenheit von Begleitern des hl. Bischofs auf seiner Reise von Antiochien durch Kleinasien nach Rom bald nach dessen Tod geschrieben worden. Die Aechtheit derselben wurde von Hrn. Hefele in den Prolegomenen S. XLV — XLVIII. auf die entschiedensten Autoritäten hin auf's Neue bekräftigt, und die Einwürfe gegen sie glücklich zurückgewiesen.

Diese Acta Martyrii S. Ignatii sind in die neue Ausgabe aufgenommen und den Ignatianischen Briefen von S. 183 — 192 beigefügt.

In gleicher Weise geschah mit der überaus schönen epistola encyclica, durch welche die Gemeinde von Smyrna den Märtyrtod ihres ruhmwürdigen Bischofs Polycarp und der Uebrigen, welche mit ihm für Christus bis in den Tod gezeugt haben der Gemeinde zu Philomelium in Phrygien und den Gemeinden der heiligen und katholischen Kirche aller Orten berichtete. Wie Hr. Hefele in den Prolegomenen S. LVI — LVIII. nachweist, ist über die Aechtheit dieses alten christlichen Denkmals noch nie ein ernstliches Bedenken erhoben worden, vielmehr sind alle Forscher der schriftlichen Ueberbleibsel der ältesten Kirche über dessen Aechtheit einig, und nicht allein dieses, sondern auch auf's wohlthuendste in ihrem Gemüthe durch dieses Schreiben angesprochen, so daß selbst der berühmte Scaliger sich in folgender Weise darüber äußert: Haec sunt vetustissima illa ecclesiae martyria,

quorum lectione piorum animus ita afficitur, ut numquam satur inde redeat; quod quidem ita esse, unusquisque pro captu suo et conscientiae modo sentire potest. Certe ego nihil unquam in historia ecclesiastica vidi, a cujus lectione commotior recedam, ut non amplius meus esse videar.

Die epistola ecclesiae Smyrnensis de martyrio S. Polycarpi ejusque sociorum findet sich in der neuen Ausgabe von Hefele nach dem Briefe des Polycarp von Seite 203 bis 222.

Gewiß werden alle Freunde des christlichen Alterthums dem Hrn. Herausgeber danken, daß er diese günstige Gelegenheit ergriffen hat, den beiden zuletzt erwähnten alten Documenten eine größere Verbreitung zu verschaffen, sie den Lesern der apostolischen Väter unter die Augen zu führen, und deren Inhalt durch manche sehr beachtungswerthe Bemerkungen und Erklärungen ihnen aufzuschließen.

Zu all' diesen Vorzügen der neuen Ausgabe kömmt noch, daß den griechisch geschriebenen Werken eine lateinische Version untersetzt ist, wiederum zu dem Zwecke, um das Verständniß der Schriftsteller zu erleichtern und auf den richtigen Sinn des Urtextes hinzudeuten.

Für den Brief des hl. Ignatius an die Römer ist die lateinische Uebersetzung des Ruinartus, für die Märtyreracten des Ignatius die des Clericus und Ruinartus, für den Brief an Diognet jene des Heinrich Stephanus, für alle übrigen griechischen Stücke aber die des Cotelerius, vom Hrn. Herausgeber an sehr vielen Stellen verbessert, verwendet worden. So weit wir diese Uebersetzungen verglichen haben, müssen wir das Geständniß ablegen, daß Hr. Hefele durch seine Verbesserungen in der That den Sinn des griechischen Textes viel richtiger und treffender bezeichnet, als seine Vorgänger, jene Stellen ausgenommen, wo der griechische Text an sich dunkel oder eine mehrfache Deutung zuläßt. Jedenfalls hat sich unser Herausgeber durch diese Arbeit nicht geringe Verdienste erworben und die Leser der apostolischen

Väter werden finden, daß ihnen durch die verbesserte Version vielfacher Vorschub zur Erforschung des Sinnes des Originaltextes geleistet wurde.

Ob nicht noch andere und mehrere Verbesserungen nöthig gewesen, wollen wir hier nicht untersuchen, und überlassen es dem Hrn. Hefele, weitere Aufmerksamkeit auf diesen Punkt zu verwenden und uns die Resultate in den folgenden Ausgaben der apostolischen Väter und der andern alten Documente mitzutheilen.

Auch die äußere Ausstattung der neuen Ausgabe in Druck und Papier läßt die erstere weit hinter sich; der Verleger hat noch auf den Antrag des Herausgebers, um verschiedenen Wünschen zu entsprechen, zweierlei Ausgaben veranstaltet, eine mit, und eine andere ohne lateinische Uebersetzungen; die letztere Ausgabe entbehrt aber auch noch den Index der Bibelstellen, die in den fraglichen Werken vorkommen. Der Preis ist in der That sehr billig gestellt, indem die größere Ausgabe auf schönem Druckpapier nur 3 fl., auf feinstem Velin 4 fl. kostet, die kleinere Ausgabe dagegen auf 2 fl. 12 kr. berechnet ist, wobei sicher bei Abnahme von Partien, wie dies auch bei der ersten Ausgabe mit löblicher Zuvorkommenheit der Verlagshandlung geschehen ist, ein bedeutender Rabatt eintreten dürfte.

So haben wir denn auch eine dem inneren Werthe entsprechende äußere Ausstattung der neuen Ausgabe in einem Preise, der es auch dem weniger bemittelten Theologen möglich macht, diese Perlen der alten, ehrwürdigen Zeit der christlichen Kirche und der ersten Blüthe des Christenthums an sich zu bringen, um die kräftigen, vom christlichen Geist durchdrungenen und erhebenden Stimmen unsrer kirchlichen Väter und christlichen Ahnen zu vernehmen. Mögen sie im Stande seyn, uns gleiche Ueberzeugungskraft und Glaubensfreudigkeit einzuhauchen, wovon jene beseelt waren und womit sie siegreich und himmlisch heitern Geistes selbst dem Martyrtode entgegen gingen, wohl wissend, daß man ihren Sterbetag

erst als ihre dies natalis in Wahrheit feiern werde, wie die Smyrnäer in ihrer epistola encyclica sagen: Nobis, ut fieri poterit, in exsultatione et gaudio congregatis, Dominus praebebit, natalem martyrii ejus (Polycarpi) diem celebrare, tum in memoriam eorum, qui certamina pertulerunt, tum ut posteri exercitati sint et parati [ad eadem sustinenda] [1]).

Oder wie Ignatius im VI. Cap. seines Briefes an die Römer sagt:

„Nihil mihi proderunt mundi voluptates, neque hujus seculi regna. Praestat mihi, in Jesu Christo mori, quam finibus terrae imperare. Quid enim prodest homini, si universum mundum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur? (Matth. XVI. 26.) Illum quaero, qui pro nobis mortuus est; illum volo, qui propter nos resurrexit. Hoc mihi lucrum impendet. Ignoscite mihi, fratres! Ne me vivere impediatis; ne velitis me mori, qui volo Dei esse. Mundo ne gaudeatis. Sinite me purum lumen percipere; ubi illuc advenero, homo Dei ero. Concedite mihi imitatorem esse passionis Dei mei. Si quis illum in seipso habet, intelligat, quid velim, et commisereatur mei, sciens, quae me coarctent.“ [2])

1) Hefele editio altera Patr. apost. p. 219.
2) Ibid. p. 155 u. 156.

Berichtigung.

S. 403 Z. 14 v. O. lese man ita statt ita.
S. 444 Z. 16 v. O. weltlichen statt welchen.

Inhalt des neunten Bandes.

I. Abhandlungen.

Seite

II. Recensionen und Anzeigen.

Zeitschrift

für

Theologie,

in Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Geheimen Rath Dr. **Hug**, geistl. Rath Dr. **Werk**, geistlichen Rath Dr. **von Hirscher**, geistlichen Rath Dr. **Staudenmaier**, Dr. **Vogel**, Dr. **Schleyer** und Dr. **Maier**,

Professoren der theologischen Facultät der Universität Freiburg im Breisgau.

Zehnter Band.

Freiburg im Breisgau.

Druck und Verlag der Fr. Wagner'schen Buchhandlung.

(In Commission der Gerold'schen Buchhandlung in Wien.)

1843.

Zeitschrift

für

Theologie,

in Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Geheimen Rath Dr. Hug, geistl. Rath Dr. Werk, geistlichen Rath Dr. von Hirscher, geistlichen Rath Dr. Staudenmaier, Dr. Vogel, Dr. Schleyer und Dr. Maier,

Professoren der theologischen Facultät der Universität Freiburg im Breisgau.

Zehnter Band.

Freiburg im Breisgau.

Druck und Verlag der Fr. Wagner'schen Buchhandlung.

(In Commission der Gerold'schen Buchhandlung in Wien.)

1843.

I.

Abhandlungen.

1.

Die Lehre vom Dasein Gottes und von den göttlichen Namen.

a. Die Lehre vom Dasein Gottes.

Die Lehre vom Dasein Gottes kann und will in der Theologie nicht anders als so dargestellt werden, wie sie in der göttlichen Offenbarung auf einfach erhabene Weise enthalten ist. Zu dieser Darstellung gehört aber nicht etwa nur die Aushebung und Erklärung der über das Dasein Gottes handelnden Stellen, sondern dazu gehört vor Allem auch die bestimmte Angabe des Modus, nach welchem die göttliche Offenbarung auf schlechthin charakteristische Weise von der Existenz Gottes handelt. Was aber die Offenbarung für das Bewußtsein durch unmittelbare Setzung enthält, das prägt die Kirche zum festen, bestimmten Lehrsatz aus. Beides aber nimmt die christliche Speculation in sich auf, um das, was der Glaube in seiner lebendigen Innigkeit enthält, auch auf dem Wege der Wissenschaft zum geistigen Eigenthume zu machen.

Wir verhandeln daher in dieser dreifachen Art über das Dasein Gottes: zuerst, indem wir sehen, was über dasselbe in göttlich einfacher Weise die Offenbarung lehrt, sodann,

1*

indem wir in Betrachtung ziehen, wie das durch die göttliche Offenbarung Empfangene die Kirche bestimmt, und endlich, indem wir die Art und Weise zur Anschauung bringen, wie die Väter der Kirche und die christlichen Theologen das durch göttliche Offenbarung Erhaltene, und von der Kirche Bestimmte auf dem Wege der Speculation zum Wissen vermittelt haben [1]).

§. 1.

Im christlichen Bewußtsein ist das Wissen um das Dasein Gottes in sofern überall schon mitgesetzt, als erkannt wird, daß Gott durch seine Offenbarung der Urheber jenes Bewußtseins selbst sei.

1) So wenig der Offenbarungsglaube, wie er in der heiligen Schrift und in der Tradition als dem lebendigen Worte enthalten ist, sich damit abgibt, vorläufig einen Begriff über das göttliche Wesen in dem Sinne aufzustellen, wie ihn die Schule aufstellt [2]); eben so wenig sucht er das Dasein Gottes durch jene kunstreichen Syllogismen darzuthun, wie sie die Metaphysik in ihrer Weise uns zu geben gewohnt ist [3]). Während aber der auf göttlicher Offenbarung ruhende Glaube weder mit dem Einen noch mit dem Andern sich beschäftiget, hält er sich eben so wenig für verbunden,

---

1) Ueber das Verhältniß von Glauben und Wissen, vergl. unsere Einleitung in die christliche Dogmatik S. 33—217.

2) Wie die Wissenschaft diesen Begriff als einen vorläufigen in dem Begriffe des Absoluten aufstelle, darüber vergl. unsere Encyklopädie der theolog. Wissenschaft, I. Bd. 2te Aufl. §. 132—139, S. 153—156. Den Begriff der Gottheit aber aus der Offenbarung stellt die Theorie der Offenbarung auf; vergl. gleichfalls unsere Encyklopädie, und zwar die Theorie der Offenbarung I. §. 367—601, S. 314—402.

3) Die philosophischen Beweise für das Dasein Gottes in der Encyklopädie der theolog. Wissenschaften I. Theil §. 118—127, S. 148—188.

eine Abhängigkeit seines Bewußtseins von jenen Operationen und den Resultaten derselben zu erklären.

2) Indem sich aber der Offenbarungsglaube weder selbst an die genannten Operationen hält, noch an die Resultate derselben nothwendig sich bindet, ruhet er für sich ganz auf derjenigen Idee von Gott, welche durch die unmittelbare göttliche Offenbarung für das Bewußtsein und in demselben vermittelt worden ist, die wir sonach ansehen können als die geschichtlich-lebendige Idee der Gottheit. Das absolute Princip dieser Idee ist weder die Natur, noch das reine Ich, noch der logische Begriff, sondern der wahre und wirkliche absolute Geist, Gott. Wie er, seinen eigenen Begriff denkend, in absoluter Selbstanschauung sich selber erkennt; so schließt er sich offenbarend dem menschlichen Geiste auf, und theilt sich diesem mit, so weit er von ihm erfaßt werden kann. Indem aber Gott diesen Act der Offenbarung vollzieht, zieht er zugleich den Menschen zu der Größe des göttlichen Gedankens empor. Diese Idee der Gottheit steht daher an metaphysischem Werthe nicht nur gegen jenen von der Philosophie aufgestellten Begriff nicht zurück, sondern sie übertrifft ihn vielmehr noch bei Weitem durch ihre Concretheit gerade so, wie das Lebendige das Todte der Abstraction übertrifft.

3) Die so durch Offenbarung geschichtlich vermittelte Idee Gottes und das mit ihr gegebene Gottesbewußtsein legt sich zugleich so sehr dem ganzen geistigen Sein des Menschen zu Grunde, daß sie nicht etwa nur einen Bestandtheil dieses geistigen Seins, sondern selbst den Mittelpunkt des tiefern Erkennens und das Princip des höhern Lebens im Menschen überhaupt bildet. Nicht nur setzt sich Gott in der Intelligenz des Menschen und für sie als der Seiende, und nicht nur ist der Glaube an Gott kein bloßes Fürwahrhalten; sondern der Mensch setzt sich durch seinen Glauben eben so in Gott selbst, und das Wissen ist zugleich ein Leben des Geistes in Gott. Der höhere Mensch und seine Geschichte ist erklärbar nur

durch jene durch Offenbarung in ihm vermittelte Idee der Gottheit, wozu noch kommt, daß der in jener Idee begriffene Gott, wie das Urprincip, so zugleich das Eine und feste Ziel aller menschlichen Erkenntniß und Wissenschaft ist.

4) In demselben Maaße aber, wie das Gottesbewußtsein des Menschen auf die Offenbarung hinweist, und für diese als die Ursache und das Princip, wodurch es selbst geworden ist, Zeugniß gibt; in demselben Maaße weist auch die Offenbarung selbst hin auf Gott als den in Wirklichkeit seienden Urheber von ihr. Gott erweist folglich sein Dasein durch die unmittelbare That der Offenbarung: so gewiß und unzweideutig die Offenbarung ist; so gewiß und zweifellos ist er selbst, der sich Offenbarende. Im Offenbarungsbewußtsein ist daher das wirkliche Sein und Dasein Gottes ewig schon mitgesetzt und mitgegeben. Denn der sich Offenbarende ist der dem menschlichen Bewußtsein Erscheinende, in lebendiger Wirklichkeit sich Darstellende, sich selbst Erklärende. Ueberall und aus Allem tritt nur das göttliche „Ich bin" [1]) hervor, und zwar dieses als das Absolute. Das objective, sich selber aber in das menschliche Subject einführende Princip der Gotteserkenntniß ist somit der Geist der Offenbarung — πνευμα ἀποκαλυψεως [2]).

§. 2.

Das Christenthum ruhet auf dem Systeme der göttlichen That; die That Gottes aber ist Offen-

---

1) 2. Mos. 3, 13—15. Jes. 48, 12. 13. Offenb. 1, 8. 17. 22, 13.

2) Ephes. 1, 17. Zu den unendlich vielen Stellen, die hieher gerechnet werden können, gehören folgende: Offenbaren: Ps. 98, 2. Jesaia 52, 10. 53, 1. 56, 1. Daniel 2, 22. Sirach 17, 10. Matth. 11, 25. 27 Joh. 17, 6. 1. Petr. 1, 13 Erscheinen: 1. Mos. 12, 7. 2. Mos. 16, 10. 4. Mos. 12, 5. 14, 10. 1. Kön. 8, 5. Ps. 80, 2. 94, 1. 102, 17. Jes. 60, 2. Jer. 31, 3. Matth. 3, 16. 17. (die himmlische Erscheinung bei der Taufe Jesu). Joh. 14, 9. (in Christus wird der Vater geschaut). Diese Stellen werden später mit noch andern wörtlich mitgetheilt werden.

barung Gottes, weil unmittelbar in der göttlichen That die Gottheit selbst zur Erscheinung kommt, d. h. sichtbar wird [1]).

1) Unter der göttlichen That verstehen wir nicht etwa nur diese oder jene, überhaupt nicht eine einzelne That, selbst nicht einmal die hervorstehendsten Thaten der Gottheit; sondern wir begreifen unter ihr vielmehr den Complex der göttlichen Thaten, diese zumal als Eine setzend. Der Begriff der göttlichen That ist also hier ein Collectivbegriff.

2) Als eine solche göttliche That erschien uns oben schon (§. 1) das gesammte christliche Bewußtsein selbst, sofern und weil es als ein durch göttliche Offenbarung gewirktes geistiges Factum in der Menschheit anzusehen ist.

3) Zu den göttlichen Thaten als Offenbarungen der Gottheit ist aber neben dem, daß unser gesammtes höheres Bewußtsein durch dieselben gewirkt worden ist, noch Alles zu rechnen, was von Gott in die Erscheinung tritt, um Einfluß sowohl auf unser Erkennen als auf unser Leben zu gewinnen, und das letztere nach dem göttlichen Gesetze, welches als Wille Gottes offenbar wird, in ein höheres umzugestalten. Nach diesem Gesichtspunkte will die Eine That Gottes in der Welt nicht nur so offenbar werden, sondern auch so wirken, daß in der Welt selbst die göttliche That in der menschlichen That sich gleichsam abspiegle: zuerst in der That des menschlichen Erkennens, welches an sich dem Schöpfer seinen großen Gedanken von sich selbst und von den Dingen nachdenkt; sodann in der That des menschlichen Wollens, in welchem

1) Ueber die Begriffe von: Göttliche That, System der göttlichen Thaten, Dialektik der Thaten Gottes, vgl. unsere Abhandlung über das göttliche Princip in der Geschichte und seine Bedeutung für Philosophie und Theologie, mitgetheilt in den Giessener Jahrbüchern für Theologie und christliche Philosophie IV, S. 1—48, so wie unsere Schrift: Geist der göttlichen Offenbarung, oder Wissenschaft der Geschichtsprincipien des Christenthums.

der göttliche Wille als Gesetz des Handelns wirkt. Das Göttliche offenbart sich daher dem Menschlichen, auf daß das Menschliche das Göttliche hinwiederum, und zwar im Reflexe offenbare.

4) Die göttliche Offenbarung wird daher anzusehen sein als die große Form wahrer Gotteserkenntniß, und darum allererst auch der Erkenntniß des Daseins Gottes. Der sich Offenbarende ist, der Erscheinende ist, der Wahrheiten Verkündigende ist, der Gesetzgebende ist. So sehr man auch, in der Philosophie geneigt ist, den Satz: der Gott, der sich offenbart, der erscheint, muß auch sein, für einen solchen Satz zu halten, der mit der petitio principii behaftet ist (obschon auch die Philosophie selbst jene Fäden aufzufinden und festzuhalten hat, durch welche sich Gott mit der Welt verknüpft, in dem so gestifteten Zusammenhang aber erscheint); so wenig trägt er doch auf dem theologischen Gebiete dieses Gebrechen an sich. Denn wenn allerdings in der Philosophie, welche Gott erst sucht, das was für natürliche Offenbarung ausgegeben wird, selbst erst zu untersuchen ist, damit durch Urtheil und Schluß es sich erweise, ob jenes als wirkliche Offenbarung Gottes sich bewähre; so verhält es sich in der Theologie ganz anders, indem diese Gott nicht erst sucht, sondern in der wirklichen Offenbarung schon hat [1]). So ist das Erkennen des Daseins Gottes ein Erkennen aus göttlicher Offenbarung, und zwar aus der unmittelbaren. So ferne nun diese durch den Glauben festgehalten wird, gilt auch hier das Wort: Durch Glauben wissen wir [2]).

5) Es sind lediglich nur die obigen Vorstellungen von der göttlichen That als der Offenbarung Gottes, die wir aus den Quellen des christlichen Bewußtseins selbst schöpfen, sowohl wenn diese von den Thaten Gottes im Allgemeinen oder im Besondern, als wenn sie von den göttlichen Offen-

1) Wie wenig dadurch die Offenbarung eine wissenschaftliche Vermittlung ausschließe, werden wir später sehen.

2) Hebr. 11, 3.

barungen an die Menschheit sprechen. Denn darin kommen sie alle mit einander überein, daß sie als Urheber unseres religiösen Bewußtseins und Lebens Gott hinstellen. So gewiß daher unser religiöses Bewußtsein und Leben ein positiv bestimmtes ist, so gewiß ist der, der es bestimmt hat. So sind die nachfolgenden, nur von Einem Gedanken getragenen, und durch diesen unter sich verbundenen Stellen alle Enthymeme:[1]) Er lässet verkünden seine gewaltigen Thaten vor seinem Volke, Ps. 111, 6. Wer kann die großen Thaten des großen Herrn ausreden? Ps. 106, 2. Darum gedenk' ich an die Thaten des Herrn, Ps. 77, 12. vgl. 78, 7. 11. Ich rede von allen deinen Thaten, Ps. 143, 5. vgl. Ps. 145, 6. Lobet ihn in seinen Thaten, Ps. 150, 2. Das ist meine Freude, daß ich mich halte zu Gott, daß ich verkündige all dein Thun, Ps. 73, 28. vgl. Ps. 40, 6. Groß von Rath und mächtig von That, Jer. 32, 19. Herr, Gott, du bist der mächtige Gott, der große Thaten thut, Judith 16, 16. Und er baute daselbst einen Altar, und nannte den Ort Beth-El, weil daselbst Gott sich ihm geoffenbart hatte, 1. Mos. 35, 7. Da erschien der Herr dem Abraham, 1. Mos. 12, 7. (Andere Erscheinungen 1. Mos. 17, 1. 18, 1. 26, 24. 35, 1. 9. 48, 3. Apostg. 7, 2.) Es erschien die Herrlichkeit des Herrn, 4. Mos. 12, 5. 14, 10. 3. Mos. 9, 23. 16, 2. Der Herr erschien dem Salomo, 1. Kön. 3, 5. vgl. 2. Chron. 1, 7. 7, 12. 1. Kön. 9, 2. 11, 9. Erscheine, der du sitzest über den Cherubim, Ps. 80, 2. Der Herr ist mir erschienen, Jer. 31, 3. Vor den Völkern lässet der Herr seine Gerechtigkeit offenbaren, Ps. 98, 2. Der Herr hat geoffenbart seinen heiligen Arm vor den Augen aller Völker, Jes. 52, 10. Die Herrlichkeit des Herrn soll offenbar werden, Jes. 40, 5. Er offenbaret, was tief und ver-

---

1) Ueber die göttliche Offenbarung in der Form des Enthymems, vgl. unsere Schrift: Geist der göttlichen Offenbarung, oder Wissenschaft der Geschichtsprincipien des Christenthums S. 52 f.

borgen ist, Dan. 2, 22. vgl. V. 23. 28. ff. Sir. 42, 20. Er hat einen ewigen Bund mit ihm gemacht, und seine Rechte geoffenbaret, Sir. 17, 10. Ich preise dich Vater, daß du Solches den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber geoffenbaret hast, Matth. 11, 25. vergl. Luc. 10, 21. Niemand kennt den Vater, als der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will, Matth. 11, 27. Luc. 10, 22. Fleisch und Blut hat es Dir nicht geoffenbaret, sondern mein Vater, der im Himmel ist, Matth. 16, 17. Gott hat es uns geoffenbaret durch seinen Geist, 1. Kor. 2, 10. Deinen Namen habe ich geoffenbaret den Menschen, die Du mir von der Welt gegeben hast. Joh. 17, 6. vgl. V. 26.

6) Ohne die der Erklärung nicht mehr bedürftigen Stellen erklären zu wollen, gehen wir auf sie nur zu dem Zwecke zurück, zu zeigen, wie durch die lebendige göttliche That unmittelbar zwischen Gott und dem Menschen auch ein lebendiger Zusammenhang gestiftet wird. Die göttliche That geschieht entweder vor den Augen oder sie wird als eine früher geschehene verkündet. In jedem Fall aber nimmt sie der Mensch auf in sein Inneres, er macht sie zum Inhalt seines Bewußtseins. Wie aber das Göttliche auf solche Weise von sich aus eine Bewegung im endlichen Geist verursacht, so entsteht in eben diesem Geist nun auch eine Bewegung, durch die der Geist sich zurückbewegt zu Gott. Er sinnet nach über die göttliche That, er gedenket ihrer immerdar; das aber, was der Gedanke in sich bewegt, das spricht bald der Mund in der Rede aus, und diese Rede wird zur Lobrede, der Geist, von innerer heiliger Freude getrieben, bricht aus in den Preis der Gottheit.

§. 3.

In so fern ist auch die gesammte Wirklichkeit, weil sie an sich, nach dem hier verborgenen Gesetze der Causalität, als That Gottes angesehen

werden muß, ein lebendiger Beweis für das Dasein Gottes; damit wendet aber die unmittelbare Offenbarung Gottes um in die mittelbare, und was in der unmittelbaren Wahrheit gesetzt ist, erweist sich dialektisch als tiefsten Grund der Wahrheit alles Wirklichen in der Welt.

1) Damit, daß wir zu der gesammten Wirklichkeit als zu einer Offenbarung Gottes übergehen, erweitern wir allerdings nicht nur den Begriff der Offenbarung selbst, indem wir zu der unmittelbaren noch die mittelbare bringen, sondern wir gehen zugleich auch zu etwas über, was anderer Art ist, begehen somit eine μεταβασις εἰς ἀλλογενος. Wir sind aber zu dieser Verallgemeinerung des Begriffs der Offenbarung hier um so mehr berechtiget, je unzweideutiger die unmittelbare Offenbarung Gottes selbst auf die mittelbare, wie wir bald sehen werden, hinweist. Während daher die Unterschiede zwischen dieser und jener nicht aufgehoben werden, sondern bleiben, wird blos nahe gelegt, daß alles menschliche Erkennen zuletzt auf Offenbarung als einer Aeußerung des göttlichen Geistes ruhe, das System des wahren und wirklichen Erkennens somit, oder das System des Erkennens des Wirklichen, das System der Offenbarung, oder auch das System aus Offenbarung sei, welches hinter dem Sein den freien göttlichen Willen als die Ursache alles Seins erkennt. Der Eine Grundgedanke dieses Systems ist folglich der, daß Gott, wenn wir ihn erkennen sollen, sich uns zuvor offenbaren müsse durch lebendige That, und daß zu dieser That die ganze, mit objectiver Gewalt zu uns sprechende Wirklichkeit gehöre. Hiebei bleiben die Unterschiede und Grenzen zwischen natürlicher und übernatürlicher Offenbarung, welche letztere über der Vernunft ist, durchaus unverrückt. Wie aber die wahren Grenzen nicht verrückt werden, so werden auch keine unwahren gesetzt. Es ist nicht die Tendenz des Supernaturalen, einen Widerspruch gegen die Natur zu bilden, vielmehr geht sein Streben dahin, überall die wahre Natur zu zeigen, und sich selbst

zwar wohl als das höhere, aber dennoch wirklich Natürliche zu erweisen. Ein Supernaturalismus, der sich von aller Natur losreißt, wird eben dadurch unnatürlich; die Natur aber, gegen welche ein solcher Widerspruch gebildet wird, kann nur die gottlose, diese aber nicht die von Gott gesetzte und geordnete sein. Und nun ist zunächst zu erörtern, was wir unter lebendigem Beweise und was unter der gesammten Wirklichkeit verstehen.

2) Unter lebendigem Beweise verstehen wir denjenigen, den die Wirklichkeit für das unbefangene Bewußtsein auf unmittelbare Weise führt. Zwar liegt der Satz des Grundes verborgen unter, aber als ein schon vollzogenes Gesetz Im Bewußtsein der Menschheit nämlich erscheint das Causalitätsgesetz, wenn es in dieser Form und unter solcher Bedingung auftritt, stets als ein schon vollzogenes. Indem es aber vollzogen durch die Natur der Sache selbst scheint, wird der Wirklichkeit in uneigentlicher Weise eine Stimme gegeben, durch welche sie, als That und Werk Gottes, das Dasein und die Eigenschaften Gottes verkündet. Dahin gehören folgende Stellen: Die Himmel erzählen die Ehre Gottes Ps. 19, 2. Die Himmel verkündigen seine Gerechtigkeit Ps. 97, 6. Frage das Thier, es wird dich's lehren; die Vögel in der Luft, sie werden es dir sagen; rede mit der Erde, sie wird es dir bezeugen; die Fische im Meere, sie werden dir's erzählen. Wer von all diesen sollte es nicht wissen, daß Gottes Hand es gemacht? Er, dem Alles, was lebt, das Leben dankt, von dem der Odem aller Sterblichen ist! Hiob 12, 7. 8. 9. 10.

3) Unter der gesammten Wirklichkeit begreifen wir nicht etwa nur die Welt als Universum, sondern auch diejenige von Gott ausgehende ethische Einrichtung der Welt, durch welche das Leben als ein nationales und geselliges geordnet ist, dasjenige Leben somit, welches sich auf der so gegebenen göttlichen Grundlage in der Weltgeschichte entwickelt. Obschon die hieher gehörigen Stellen ihre eigenthümliche Erläuterung

erst in der Lehre von der göttlichen Vorsehung erhalten, so mögen sie doch hier wenigstens genannt werden. „Gott, der die Welt und Alles, was darin ist, gemacht hat, er, der Herr des Himmels und der Erde, wohnt nicht in Tempeln, von Menschenhänden gebaut, auch wird er nicht von Menschenhänden bedient, als wenn er etwas bedürfte; er selbst ist es, der Allem Leben, Odem und Alles gibt. Und er ließ von Einem Menschen her das ganze Menschengeschlecht den ganzen Erdboden bewohnen; und er setzte fest die vorbestimmten Zeiten und die Grenzen der Wohnungen: damit sie nach Gott sich umsähen, ob sie Ihn nicht mit Händen greifen und finden möchten, da er keinem Einzigen von uns fern ist, denn in ihm leben, weben und sind wir Apstg. 17, 24 bis 27. In allen Landen hat er Herrschaften geordnet, aber über Israel ist es selbst der Herr Sir. 17, 14. 15 [1]).

4) Aus dem Bisherigen ergibt es sich, welches im Allgemeinen die Form sei, in welcher der Offenbarungsbeweis vor uns auftritt. Er wird geführt durch das unmittelbare Sein und Leben. Unter dem Sein begreifen wir das Sein, nur so fern es ist; unter dem Leben aber verstehen wir das Sein, wie es das sich entwickelnde oder schon entwickelte Sein ist, vorzugsweise das geistige. Das Sein und Leben der Natur und des Menschen ist nur eine Verkündigung des göttlichen Seins und Lebens; denn hinter dem endlichen Sein und Leben ist das göttliche Sein und Leben als schaffendes und ordnendes Princip des erstern verborgen; indem es aber am Endlichen als Grund und Ursache hervortritt, wird die Welt und die Menschheit zur Manifestation der Gottheit. Diese Offenbarung ist ihrer Natur nach schlechthin geschichtlich. Denn nicht nur wird die Welt und die in der Menschheit bestehende ethische Einrichtung aus göttlicher That erklärt, sondern göttliche That ist auch in so fern, als das höhere Princip in der Entwicklung des Geistes

1) Vgl. Geist der göttlichen Offenbarung S. 157—159.

das göttliche Princip ist [1]). So fern aber Gott nicht nur Urheber des endlichen Seins und Lebens ist, sondern er auch als derjenige angesehen werden muß, der das von ihm in das Sein und in die Erscheinung Geführte zur Form seiner Offenbarung an den Geist macht; schreibt er für den Geist verständlich den Beweis seines eigenen Daseins. Die Chiffern daher, mit welchen Gott den Beweis seines Daseins schreibt, sind nicht Buchstaben, wie Menschen sie schreiben, sondern Welten, Weltkräfte, Weltverhältnisse, Weltordnungen und Weltbegebenheiten. Das ist sofort auch der Unterschied des göttlichen Styls vom menschlichen.

5) Während das christliche Bewußtsein an diese Offenbarungen sich angewiesen sieht, erkennt es zugleich seine Aufgabe, den in der Offenbarung selbst ausgesprochenen Willen wissenschaftlich da zu vollziehen, wo es sich überhaupt um Wissenschaft handelt.

§. 4.

Hiebei hat die göttliche Offenbarung den Menschen, an und für den sie ist, stets so im Auge, daß und wie er in teleologischer Beziehung seine Bestimmung in Gott hat, und durch diese, als eine vollzogene gedacht, Eigenthum Gottes ist. In die Idee des Menschen ist daher die Idee Gottes teleologisch, d. h. in so fern schon eingeschlossen, als Gott das Ziel des menschlichen Strebens, der Mensch aber Eigenthum Gottes ist.

1) Das schlechthin teleologische Moment des Christenthums bringt es mit sich, daß der vollständig durchgeführte Beweis des in vorstehendem Paragraphen Enthaltenen die ganze göttliche Offenbarung, wie sie als geschichtliche vor uns steht, selbst ist. Denn eben darin liegt sowohl das Tiefe

---

1) Vgl. unsere Abhandlung: über das göttliche Princip in der Geschichte.

als das Wahre der von der göttlichen Offenbarung in Absicht auf den Menschen ausgehenden Bewegung, daß der Geist des letztern sich zu Gott als zu demjenigen bewege, von und zu dem er ist. So ist Gott, wie das schöpferische Princip, auch das Ziel und Ende des menschlichen Geistes, die Bewegung des letztern zu Gott hin daher nur die wahrste Bewegung, die in ihm ist, die Bewegung selbst aber nur *die* Energie der Idee Gottes im Menschen. Darin liegt, daß der Mensch als der wahre nicht ohne Gott sein kann, *er ist* ursprünglich schon mit ihm behaftet, ihm zu eigen gegeben. Der Mensch ist, wie es höchst einfach aber unendlich *tief die* heilige Schrift ausspricht: „Mensch Gottes" — *ἀνθρωπος του θεου.* [1])

2) Zu der oben angegebenen Stelle sind alle übrigen hieher gehörigen gewissermaßen nur die näheren Erklärungen, als: Ich habe dich erschaffen, ich habe dich gebildet; fürchte dich nicht, ich habe dich erlöset, ich habe dich bei deinem Namen gerufen, und der Name, bei dem ich dich gerufen habe, ist: Mein bist du! Ueberall bin ich bei dir; ich, der Herr, bin dein Gott, ich, der Heilige, bin dein Erretter. *Jes.* 43, 1—4. Wenn daher das jüdische Volk das Eigenthum Gottes genannt wird 2 Mos. 19, 5; 5 Mos. 26, 18; *ist* neben dem Besondern auch das Allgemeine ausgedrückt. Ferner gehört hieher: Meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott, Ps. 42, 3. vgl. 84, 3. Suchet mich, so werdet ihr leben, Amos 5, 4. vgl. V. 6, 14. In ihm leben, weben und sind wir, Apstg. 17, 28. Denn keiner unser lebet sich selber, und keiner stirbt sich selber. Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn: wir mögen also leben oder sterben, so sind wir des Herrn (Eigenthum), Röm. 14, 7. 8. Was ich jetzt lebe im Fleische, das lebe ich in dem Glauben des Sohnes Gottes, Gal. 2, 20. Gott ist kein Gott der Todten, sondern der

[1]) 1 Tim. 6, 11.

Lebendigen; denn ihm leben Alle, Luc. 20, 38. Haltet euch für die Sünde abgestorben, lebend aber für Gott, Röm. 6, 11. Ich bin durch das Gesetz dem Gesetze gestorben, auf daß ich in Gott lebe, Gal. 2, 19. Da nun Christus im Fleische gelitten, so waffnet auch ihr euch mit dem nämlichen Sinne: denn wer im Fleische leidet, steht von der Sünde ab, damit er nicht mehr nach den Gelüsten des Menschen, sondern nach Gottes Willen die noch übrige Zeit im Fleische lebe, 1. Petr. 4, 1. 2. Sollen wir nicht unterthan sein dem Vater der Geister, damit wir leben? Hebr. 12, 9. Ihr seid der Tempel des lebendigen Gottes, 2. Kor. 6, 16.

§. 5.

Die von der heiligen Schrift vorgezeichneten und vom menschlichen Geiste wissenschaftlich zu vollziehenden Beweise für das Dasein Gottes sind zuerst der ontologische und der moralische.

1) So sehr es auch Manchem auffallen mag, von einem in der Bibel enthaltenen ontologischen Beweise zu vernehmen; so gewiß ist er dennoch in ihr enthalten, wenn wir nur das Lebendige mit lebendigen Augen ansehen wollen. Wir nehmen aber hiebei das ontologische Moment mit steter Rücksicht auf das, was sein eigentlicher Grund ist, d. h. mit Rücksicht auf die eingeborne Idee Gottes.[1]). Der erste Theil des Beweises liegt schon in dem, was der vorhergehende Paragraph enthält. Denn hat der Mensch, der als wahrer Mensch der Mensch-Gottes ist, die Bestimmung, sein wahres Wesen zu entfalten, dasjenige Wesen somit, welches in der Idee seiner menschlichen Natur liegt und dahin ausgesprochen wird, Mensch Gottes zu sein; so wäre es unmöglich, daß diese Bestimmung je in Wirklichkeit erreicht

1) Vergl. hierüber unsere Encyklopädie der theologischen Wissenschaften I. §. 162—170. S. 171—175, und sonst §. 119—132. S. 149—153.

würde, wäre in die Idee des menschlichen Geistes nicht auch die Idee Gottes als des absoluten Wesens eingeschlossen, aus dem er ist und zu dem er ist [1]). Dieß ist die Quelle und der Grund des Gottsuchens in der Welt [2]). Der durch die Idee gottsuchende Geist wird durch die Idee aber auch geleitet. Das eben Gesagte geht auch daraus hervor, daß der Mensch nach der Lehre der Offenbarung das Ebenbild Gottes ist, 1. Mos. 1, 21. Wie daher jedes Abbild zu seinem Urbilde zurückstrebt, so der Mensch in Folge einer Bewegung, die in ihm eben als in dem Ebenbilde Gottes liegt. Gott reflectirt sich so im menschlichen Geist, und dieser Reflex ist als im Bewußtsein des Menschen selber wohnend, die Idee Gottes. Diese Idee ist aber nicht bloßer Reflex, sondern an sich eine selbstständige wirksame Macht, ein heiliges Princip in der menschlichen Natur, welches aus seinem innersten Wesen heraus eben so Gott setzt, wie sich Gott selbst als Ziel und Ende für den menschlichen Geist gesetzt hat. Die menschliche Natur ist daher wesentlich ein Gott setzendes Princip. Diesem Subjectiven entspricht ein Objectives, das Ziehen Gottes, oder das Gezogenwerden des Menschen durch Gott an ihn selber [3]), welches Ziehen ein Ziehen durch die Natur vermittelst der Idee ist. Wir sprechen uns

---

1) Denn von ihm, durch ihn und zu ihm ist Alles. Röm. 11, 36.

2) Das Gott-Suchen ist ein natürlicher Trieb des menschlichen Geistes, und als dieser ein schlechthin wahrer, ja selbst der wahrste: Der Mensch ist von Natur ein Gott suchendes Wesen: was daher in der Offenbarung als Imperativ dasteht, ist des Menschen Wesen selbst, das sich dadurch vollziehen soll, daß es den Herrn sucht und findet: 5 Mos. 4, 29. 1 Chron. 17, 10. 23, 19. 2 Chron. 15, 2. 4. 15. 30, 18. 19. Ps. 9, 11. 24, 6. 27, 8. 34, 11. 69, 7. 69, 33. 77, 3. 119, 2. 105, 3. 4. Jes. 26, 16. 45, 19. 55, 6. 65, 11. Jerem. 29, 13. Jes. 3, 5. 10, 12. Am. 5, 6. Zach. 8, 22. Apstg. 17, 27.

3) Jer. 31, 3. Joh. 6, 44.

daher dahin aus: Der Mensch, wie er in der Erscheinung ist, ist nur erklärlich durch die Idee Gottes in ihm.

2) Den zweiten Beweis liefert die Stelle Röm. 2, 14, 15; 26, 27. Der Apostel theilt hier die Menschheit in zwei Hälften, in die Heidenwelt und in die Judenwelt. Jede ist in ihrem religiös-sittlichen Erkennen und Leben von einem Gesetze geleitet; die Judenwelt durch das Gesetz der unmittelbaren äußern Offenbarung Gottes, die Heidenwelt durch das innere Gesetz, d. h. durch das Gesetz der geistigen Natur. Dieß ist derjenige Parallelismus, den Paulus an dem genannten Orte nicht nur oben hin bezeichnet, sondern zugleich durch die Geschichte des Judenthums und des Heidenthums in kräftigen Grundzügen durchführt. Allein dieser Parallelismus würde an sich ein höchst einseitiger sein, würde vom Gesetze der Natur nicht zugleich dasjenige gelten, was von seinem Gegensatze, dem Gesetz durch äußere Offenbarung gilt. Dieses aber war nicht einseitig Gesetz, d. h. religiös sittliches Gebot, sondern es war eben so, und vorher schon, Offenbarung, Belehrung, Verkündigung. Folglich sind wir schon durch die Paulinische Parallele genöthigt, auch im Gesetz der geistigen Natur nicht einseitig einen religiös-sittlichen Imperativ allein, sondern mit diesem, ja gewissermaaßen vor ihm, eine innere Offenbarung, Verkündigung Gottes anzunehmen[1]). Diese innere Offenbarung ist aber die dem Geiste ursprünglich mitgegebene Idee Gottes, die, wo sie ist, in sich als einem blos Intelligenten nicht verharrt, sondern überall als ein Ethisches sich setzt. Die Idee Gottes, ihr Wesen und ihre Macht wird überhaupt verkannt, wenn man sie, als die lebendige Quelle der Gotteserkenntniß, nicht zugleich in ihrer Einheit mit dem ganzen geistigen Systeme auffaßt, dieses

1) Daher hält Augustinus das von Gott ins Innere geschriebene Gesetz, das Gewissen für das höchste Wissen: Et certe non est interior litterarum scientia, quam scripta conscientia. Confess. l. I. c. 18 (al. 29). Eben so ist ihm die conscientia eine sedes Dei. Enarratio in Psalm. 45.

besonders von seiner sittlichen Seite angesehen. Niemand wird sagen, die Idee des Guten, die Idee des moralischen Gesetzes, seien reine Resultate moralischer Reflexionen, sondern vielmehr, diese seien Folgen jener Ideen; die Idee des Guten kann von der Idee der reinen Menschheit nicht getrennt werden, sondern diese beiden Ideen gehören wesentlich zusammen. Die Idee des sittlichen Gesetzes muß sogar zur Möglichkeit der menschlichen Natur gerechnet werden, so daß diese ohne jene nicht ist. Die Idee des Guten aber, des sittlichen Gesetzes, das Gewissen u. s. w. ist Eins mit der Idee von Gott [1]); diese überhaupt der Grundton von allen Ideen, die sich auf der ethischen Seite der menschlichen Natur finden. Ohne Gottesbewußtsein kein sittliches Bewußtsein; jenes erkennen wir somit als den starken, reinen Faden, der im geistigen Systeme sogleich tausend Verbindungen schlägt und anknüpft, als jene heilige Kraft, die unmittelbar eine Kette der tiefsten Wirkung im Reiche des Geistes auf geistige Weise mit einem Schlage bildet. Wer nun das, was wir als Wirkungen der Idee Gottes oder wenigstens als wesentliche Bestandtheile derselben anerkennen müssen (die Idee des Guten, sittlichen, das Gewissen), ursprünglich nennt, der muß die Idee Gottes selbst, das Gottesbewußtsein, um so mehr noch ursprünglich nennen, denn ohne dieses gibt es für jene überhaupt keine Erklärung. Was aber für ein Anderes nothwendig vorausgesetzt werden muß, ist wohl ursprünglicher, als dieses Andere.

3) Den moralischen Beweis in engerer Bedeutung ...rt die Offenbarungslehre zuerst in dem gewöhnlichen Sinne, ...nach das Gewissen als eine Offenbarung des Göttlichen ...gesehen wird, welche Offenbarung sowohl in der Weise ...ommen werden kann, daß man sagt, das Gewissen weise ... immanente Idee des Guten auf die Gottheit als das ...ute hin, als in der andern, das Gewissen sei selbst schon

[1]) Das ist das Wahre am Platonischen Systeme, daß die Idee des Guten mit der Idee der Gottheit in die innigste Verbindung gesetzt wird.

unmittelbare Stimme und Sprache Gottes in uns. Daher ist das Gewissen — συνειδησις — ein Mitwissen mit einem Andern, ein Offenbaren, Wissenmachen Gottes — συνειδησις του θεου 1 Petr. 2, 19, an den Menschen, und ein Zeugen des Menschen, die innere Offenbarung vernommen zu haben. Dann aber wird zweitens das Gewissen in der Offenbarungslehre noch als jene welthistorisch bedeutungsvolle und große Form angesehen, nach welcher Gott im Innern des Menschen und der Menschheit wie durch seinen gegenwärtigen Geist ein stetes ununterbrochenes Gericht im Leben des Besondern und Allgemeinen hält, welches Selbstgericht beim letzten Gerichte mit dem Urtheile Gottes in Eins zusammenfällt. Alle diese Momente des moralischen Beweises sind enthalten in der schon oben angeführten Stelle des Briefs an die Römer 2, 14. 15. 16. Wenn aber die Heiden, ob sie gleich kein Gesetz haben (νομον μη ἐχοντες), aus natürlichem Gefühle die Forderungen des Gesetzes erfüllen; so sind die, die das Gesetz nicht haben, sich selbst ein Gesetz. Sie beweisen, daß die Forderung des Gesetzes in ihre Herzen geschrieben sei; indem ihr Gewissen ihnen Zeugniß gibt, und die Gedanken sich unter einander anklagen oder entschuldigen, an jenem Tage, da Gott das Geheimste der Menschen, nach meinem Evangelium, durch Jesum Christum richten wird. Weiter unten V. 26. 27 wird hinzugefügt, daß die Heiden die Forderungen des Gesetzes (δικαιωματα του νομου) so beobachten, daß der Antrieb hiezu in ihrem natürlichen Gefühle zu suchen sei (ἐκ φυσεως). Damit sind wir aber an den Punkt gekommen, wo der moralische Beweis in den ontologischen übergeht, den ontologischen so verstanden, wie er auf der eingebornen Idee Gottes ruhet im menschlichen Geiste.

§. 6.

Die von der göttlichen Offenbarung in Grundrissen weiterhin vorgezeichneten Beweise für das Dasein Gottes sind der kosmologische, physikotheologische und historische.

1) **Der kosmologische Beweis**, der oftmals mit dem **physikotheologischen** sich verbindet, kommt in den geschriebenen **Quellen** der göttlichen Offenbarung in zweifacher Gestalt vor. **Entweder** wird die Welt auf einfache Weise der Betrachtung als derjenige Gegenstand vorgeführt, an dem sich von dem forschenden Verstande der Beweis für das Dasein Gottes an der Hand des Causalitätsgesetzes, wonach wir von der Wirkung auf die Ursache schließen, vollziehen lasse, oder es wird, gleichsam als ob das Gesetz der Causalität schon vollzogen wäre, eben so einfach ausgesagt, die Welt sei durch Gott geschaffen. Zu der ersten Art von Stellen gehören: Röm. 1, 19. 20. Was von Gott erkennbar ist, das ist ihnen vor die Sinne gelegt; Gott hat es ihnen versichtbaret; denn das Unsichtbare von ihm, nämlich seine ewige Macht und Gottheit, ist seit der Schöpfung der Welt, durch Betrachtung seiner Werke so erkennbar, daß sie nicht zu entschuldigen sind. Stellen der zweiten Art aber sind: Apstg. 14, 15. Wir predigen euch das Evangelium, auf daß ihr euch bekehret von diesen falschen Götzen zu dem lebendigen Gott, welcher gemacht hat Himmel und Erde, und Alles, was darin ist. Offenbrg. 14, 7. Betet an den, der gemacht hat Himmel und Erde und Meere und die Wasserbrunnen. Jes. 40, 26. Hebet eure Augen in die Höhe, und sehet: Wer hat solche Dinge geschaffen, und führet ihr Heer bei der Zahl heraus? Jesaia 42, 5. So spricht Gott, der Herr, der die Himmel schaffet und ausbreitet, der die Erde ausdehnt und ihr Gewächs, der dem Volke, das darauf ist, den Odem gibt, und den Geist denen, die darauf gehen. Jesaia 45, 11. So spricht der Herr, der Heilige Israels: Ich habe die Erde gemacht, und den Menschen darauf geschaffen; ich bin's, deß Hände die Himmel ausgebreitet haben, und habe all ihrem Heere geboten. Vergl. Ps. 146, 6. Apstg. 17, 24. 25. Offbrg. 1, 8. 17. 4, 11. 22. 13. Die Welt ist daher eben so die älteste Offenbarung Gottes, wie sie die älteste That des göttlichen Willens ist. Und zwar

liegt darin das Zweifache: zuerst, daß die Welt durch die schöpferische That Gottes sei; sodann, daß die Welt ihren letzten Grund im freien Entschluß des göttlichen Willens habe, der gewollt hat, daß sie sei, ohne welchen Entschluß sie daher auch nicht geworden wäre. Der Wille erscheint in der That und wird durch diese erkannt.

2) Der physikotheologische Beweis wird in der Offenbarungslehre auf ganz ähnliche Weise behandelt, wie der kosmologische, abgesehen davon, daß er mit dem letztern stets zusammenhängt. Es wird daher entweder die einfache Anweisung gegeben, aus der Gestalt der Welt, aus ihrer Ordnung, Schönheit und Zweckmäßigkeit auf einen ordnenden Urgeist zu schließen; oder dieser Schluß wird als ein schon vollzogener vorausgesetzt, und Gott der Urheber jener Ordnung, Schönheit und Zweckmäßigkeit geradezu genannt. Zu den Stellen der ersten Art gehört vorzugsweise Weish. 13, 1—5. Thöricht von Natur waren alle Menschen, die, in Nichtkenntniß Gottes befangen, aus dem sichtbaren Guten nicht den, der da ist, zu ersehen vermochten, und nicht, auf die Werke merkend, den Meister erkannten; sondern entweder das Feuer, oder den Wind, oder die schnelle Luft, oder den Kreis der Sterne, oder gewaltiges Wasser, oder die Lichter des Himmels für die weltregierenden Götter hielten. Wenn sie aber diese Dinge, von ihrer Schönheit ergötzt, für Götter ansahen, so hätten sie einsehen sollen, wie viel besser ihr Gebieter ist; denn der Urheber der Schönheit schuf sie. Wenn sie aber die Kraft und Wirksamkeit bewunderten, so hätten sie daran merken sollen, wie viel mächtiger ihr Schöpfer ist. Denn aus der großen Schönheit der Geschöpfe wird vergleichungsweise der Urheber derselben erkannt. Stellen der zweiten Art sind: Weish. 11, 22. Du hast Alles geordnet nach Zahl, Maaß und Gewicht. Sir. 16, 25. Gott hat von Anfang seine Werke wohl geordnet. Ps. 104, 24. Du hast sie (die Werke) alle mit Weisheit geordnet. Ps. 111, 3. Was er ordnet, das ist löblich und herrlich. Vgl. Ps. 148, 6.

ir. 33, 8. 42, 26. 43, 11. Sofern die hier genannten igenschaften der Welt ein teleologisches Moment aussprechen, ehört ihre nähere Darstellung der Lehre von der göttlichen Vorsehung an.

3) Der historische Beweis ist ein dreifacher.

a. Die erste Art des historischen Beweises ist diejenige, wonach die Weltgeschichte im Allgemeinen in ihrem Processe es auf das klarste an den Tag legt, daß neben und mit den gewöhnlichen Kräften des Menschen noch höhere und göttliche wirken, durch welche der Gang der Weltbegebenheiten im Großen bedingt und der Ausgang herbeigeführt wird. Indem wir den Modus des göttlichen Eingreifens in die Weltgeschichte, so wie das teleologische Moment desselben der Lehre von der Vorsehung überlassen, haben wir hier blos das Eingreifen selbst aus den Quellen der göttlichen Offenbarung als ein wirkliches darzuthun. Dahin gehören folgende Stellen: 2 Mos. 8, 19. Da sprachen sie (in Betreff der Wunder des Moses): das ist Gottes Finger. 2 Mos. 9, 16. Darum habe ich dich (Moses) erweckt, daß meine Kraft an dir erscheine, und mein Name verkündet werde in allen Landen. 5 Mos. 11, 2. Erkennet heute seine mächtige Hand und seine ausgereckten Arme. 2 Mos. 6, 6. Ich will euch erlösen durch meinen ausgereckten Arm und große Gerichte. Ps. 44, 2—5. Gott! mit unsern Ohren hören wir; uns erzählen unsere Väter Thaten, die du ausgeführt, in ihrer Zeit, in den Tagen der Vorzeit. Du selbst, mit deiner Hand, hast Völker versetzt und hast Völker eingepflanzt; Nationen vertrieben und Nationen ausgebreitet. Nicht mit ihrem Schwerdt erwarben sie Land, ihr Arm gab ihnen nicht Sieg, deine Rechte, dein Arm, das Licht nur deines Angesichtes; denn du hattest Wohlgefallen an ihnen. Du bist derselbe noch, mein König! Gott! Ach! verordne Hilfe für Jacob. Ps. 89, 11. Du zerstreuest deine Feinde mit deinem starken Arm. Ps. 89, 22. Meine Hand soll ihn (David) erhalten, und mein Arm soll ihn stärken. Ps. 98, 1.

Der Herr sieget mit seiner Rechten und mit seinem heiligen Arm. Jes. 40, 10. 11. Der Herr kommt gewaltig und sein Arm wird herrschen; er wird die Lämmer in seine Arme sammeln. Vgl. 59, 16. Ezech. 20, 33. 34. Jes. 51, 5. Meine Arme werden die Völker richten, die Inseln harren auf mich, und warten auf meinen Arm. Jes. 52, 10. Der Herr hat geoffenbart seinen heiligen Arm, vor den Augen aller Völker. Weish. 5, 17. Der Herr wird die Gerechten mit seiner Rechten beschirmen und mit seinem Arm vertheidigen. Apstg. 13, 17. Mit einem hohen Arm führte er sie aus demselben Lande (Aegypten). Vgl. Weish. 11, 22. Sir. 36, 7. Hosea 11, 3. Ich nahm Ephraim bei seinem Arm, und leitete ihn. Apstg. 14, 15. 16. Wenn er gleich in den verflossenen Zeiten alle Völker ihre eigenen Wege wandeln ließ, so hat er sich doch nicht unbezeugt gelassen, sondern ihnen Gutes erwiesen.

b. Die zweite Art des historischen Beweises ist jene, die durch die außerordentliche Offenbarung Gottes allein und zwar so vermittelt wird, daß die Geschichte des Volkes, dem die Offenbarung gegeben ist, für dieses Volk selbst eine Lehre über Gott ist; die Geschichte wird so zum Unterrichte über Gott; das Glaubensbewußtsein ist ein durch die Geschichte vermitteltes, ein Glauben, Wissen und Erkennen aus dem Geschichtlichen [1]). Fassen wir das Gesagte enger zusammen, so werden wir sagen müssen: die göttliche Offenbarung ist ein Bewußtsein bildendes Princip; das Bewußtsein bildende Princip aber wird zum Princip der Lebensbildung, dieses aber ist an sich ein geschichtbildendes Princip. So gewiß und unzweifelhaft daher die Geschichte, das Leben und das auf eigenthümliche Weise gestaltete Bewußtsein ist, so gewiß ist auch derjenige, der sie alle auf principielle Weise gebildet: so gewiß daher die

---

1) Eine nähere Ausführung im Geist der göttl. Offenbarung. Seite 189 ff.

eschichte, das Leben und das Bewußtsein ist, eben so gewiß Gott, der sie alle hervorgerufen hat [1]). Beweise hievon fern nicht nur einzelne Verse in den meisten Psalmen, son-n in diesem Sinne beweisen einige Psalmen ausschließlich, dem sie allein mit der Geschichte des jüdischen Volkes sich ab-en, und diese als den lebendigen Beweis des göttlichen Seins, irkens und Lebens hinstellen. So die Psalmen 44; 67; 5 und 106. Eben hieher sind größere Stücke aus andern testamentlichen und neutestamentlichen Büchern zu zählen, wie eish. 10, 1—21. 11, 1—19. Sir. 17, 1—20. 24, 1—32. ; 45; 46; 47; 48; 49; 50; Baruch 1; 2; 3; 4; stg. 7, 2—53. (Rede des Stephanus.) So heißt es 78, 1—8: „Vernimm, mein Volk! meine Lehre, neige n Ohr zu meinem Unterricht! Zum Lehrspruch öffne ich inen Mund; Geschichten alter Zeiten erzähle ich; was gehört und aufgefaßt, was unsere Väter uns erzählt ben, vorenthalten wir nicht ihren Enkeln, dem kommenden schlechte nicht; verkünden das höchste Lob, die Macht, die under, die er that. Rechtslehre gab er Jacob, schrieb ael Gesetze vor, welche er unsern Vätern befahl, ihre ıder zu lehren, damit das künftige Geschlecht und dessen teste Enkel es weiter stets auf ihre Kinder brächten, auf auch diese lernten, Gott zu vertrauen, und, seiner Thaten gedenk, sich fest an seine Vorschrift halten, um nicht ein rünnig, widerspenstig Volk zu werden, dessen immer schwan-des Gemüth sich nie zur Treu' an Gott gewöhnt." Es nur dasselbe, durch göttliche Offenbarung vermittelte Glau-sbewußtsein, welches sich im Briefe an die Hebräer 11, 3. 6. also ausspricht: „Glaube ist Ueberzeugung von ıgen, die man nicht sieht. Durch den Glauben wissen

[1]) Ueber die göttliche Lebensbildung durch Offenbarung, vgl. unsere Schrift: Geist der göttlichen Offenbarung oder Wissenschaft der Geschichtsprincipien des Christenthums 95—118.

wir, daß die Welt durch Gottes Wort bereitet worden ist, und daß das Sichtbare aus dem Unsichtbaren geworden; Wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er ist.“ Auf solche Weise ist sowohl das religiöse Erkennen als das religiöse Leben durch Gott bestimmt, und der Mensch selber, der nach beiden Seiten so bestimmt ist, ein lebendiger Beweis für den daseienden Gott der Offenbarung.

c. Diese zweite Art des Beweises steigert sich dadurch auf den höchsten Punkt, daß Gott in Christus selbst Mensch wurde, und daß wir selbst gesehen haben seine Herrlichkeit Joh. 1, 1—18. In Christo erkennen wir somit Gott gleichsam in der Erfahrung als den persönlichen Gott. Vgl. 2 Kor. 5, 18. 20. Gott war in Christo, und versöhnet die Welt mit ihm selber. 1 Joh. 1, 1—4. „Was von Anfang her war, was wir gehört, was wir mit unsern Augen gesehen, was wir genau beobachtet und mit unsern Händen berührt haben, in Beziehung auf das Wort des Lebens (ja erschienen ist das Leben, wir haben es gesehen, und sind seine Zeugen, und verkünden euch das Leben, das ewige, das beim Vater war und uns erschienen ist); was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habet, und unsere Gemeinschaft sei mit dem Vater und mit seinem Sohne Jesu Christo. Und dieses schreiben wir euch, damit ihr euch freuet, und eure Freude vollkommen werde.“ Hebr. 1, 1—3. Nachdem Gott ehemals zu verschiedenen Zeiten und mannigfache Art zu den Vätern durch die Propheten geredet hatte; so hat er in diesen letzten Tagen zu uns geredet durch den Sohn, den er zum Erbherrn über Alles gemacht, durch den er auch die Welt erschaffen, der, als Abglanz seiner Herrlichkeit, und als Ebenbild seines Wesens Alles durch das Wort seiner Kraft erhaltend, nach der bewirkten Reinigung unserer Sünden, zur Rechten der Majestät in der Höhe seinen Sitz genommen. Joh. 14, 9. Wer mich siehet, der sieht den Vater. Wie sprichst du denn: zeige uns den Vater?

§. 7.

Der so aus einem dreifachen lebendigen Orga-
mus: aus dem Organismus des menschlichen
stes, aus dem Organismus der äußeren Natur
aus dem Organismus der geschichtlichen Of-
barung Gottes hervorgehende Beweis für das
sein Gottes ist der Beweis in Geist und Kraft
οδειξις πνευματος και δυναμεως), dieser
r der reale Beweis.

1) Unter einem realen Beweise verstehen wir denjenigen,
der Gegensatz zu dem aus dem bloßen Begriffe ist. Der
eis, auf reinen Begriffen ruhend, ist dem Spiele der
riffe und dem Zweifel blosgestellt. Der reale Beweis
egen ist ein Beweis aus innerer und äußerer Lebens-
rung und Lebensoffenbarung. Das absolute Sein der
heit stellt als wahres wirkliches Dasein auf urkräftige
e der Anschauung sich selber hin; dieses urkräftige Sich-
ellen der Gottheit ist aber eben die Offenbarung Gottes,
er von Seite des Menschen der Glaube entspricht. Die
iche Offenbarung haben wir aber schon oben als eine
e erkannt, die in dreifacher ursprünglicher Weise eine
ündigung Gottes in sich schließt: zuerst in der der mensch-
n Natur eingepflanzten Idee Gottes als dem Ursinn des
lichen in uns; sodann in dem der menschlichen Natur
bfalls eingewobenen Urgesetze und Urtriebe des Heiligen
Guten; endlich in unmittelbarer Selbstverkündigung und
diger Erscheinung. Das göttliche Leben hat sich ge-
bart; das Leben ist erschienen [1]).

2) In demselben Maaße, in welchem der Beweis aus
icher Offenbarung ein realer Beweis ist, ist auch der
jedem andern blos durch philosophische Abstraction ver-
elten Wissen stehende Glaube, aus dem erst das wahre
lebendige Wissen sich entwickelt, ein substantieller

---

1 Joh. 1, 2.

und dynamischer Glaube, der neben der Erkenntnißkraft auch alle übrigen Vermögen und Thätigkeiten des menschlichen Geistes erfüllt, durchwaltet, bereichert, veredelt und verklärt.

§. 8.

Während dem göttlichen Erscheinen in der Offenbarung naturgemäß das Erkanntwerden Gottes von Seite des Menschen entspricht, kann die wirkliche Nichtkenntniß Gottes nur aus der Schwäche des Verstandes, oder aus dem respectiven Mangel desselben, oder endlich aus irreligiösem Interesse d. h. aus moralischer Zerrüttung erklärt werden.

1) Um das im Satze Ausgesagte zu erweisen, sagt die heilige Schrift einfach: der Thor spricht in seinem Herzen: es ist kein Gott. Ps. 14, 1. Ps. 53, 2. Der Thor ist aber eben derjenige, dem aus eigenem oder fremden Verschulden entweder Schwäche oder selbst respectiver Mangel der intelligenten Kraft eigen ist. Wo also immer nur durch vorausgegangene Vermittlung Kraft des Erkennens ist, da wird auch Gott auf nothwendige Weise erkannt. Der Erkenntnißproceß folglich, so fern er nur ein wahrer ist, und sich mit dem befaßt, was für die Vernunft selbst die höchsten Interessen darbietet, ist selbst ein Erkennen der Gottheit, oder hat ein solches Erkennen zu seinem wesentlichen Resultate.

2) Um die im Satze liegende Wahrheit gleichsam auf das Höchste zu steigern, sagt die heilige Schrift weiter: Du glaubst, daß nur ein Gott sei. Gut! aber auch die Teufel glauben das und zittern. Jacob. 2, 19. Also selbst derjenige Geist, der von Gott am weitesten im Hasse sich entfernt hat, dem aber die Kraft des Erkennens als ein unverlierbares geistiges Gut geblieben ist, muß erkennen, daß Gott sei, und weil er es erkennt, glaubt er an das Dasein Gottes, obschon er zittert bei diesem Glauben. Dieß ist ein tiefer, das ganze Universum und die geistige Natur bis in ihren

ften Grund hinein durchwaltender Ausspruch der Schrift, Ausspruch voll metaphysischer Wahrheit, weßwegen er Mark und Bein erschüttert; beim Guten in freudigem uer, bei dem Verworfenen zum unseligen innern Er-
.

) Obschon nicht geläugnet werden kann, daß dem reli-
ı Erkennen eine gewisse Schwächung und Hemmung in
ı unsittlichen Leben bereitet ist, so hört darum doch die
ntwortlichkeit nicht auf, weil die Macht der Erkenntniß
des freien Willens stets größer ist, als die Macht aller
tlichen Interessen, vorausgesetzt, daß der Mensch durch
hung zum Gebrauch seiner Vernunft gekommen sei. Daß
Mangel an Erkenntniß Gottes stets in Vereinbarung
ıit unsittlichen Zuständen, ist constante Lehre der heiligen
ift: dieß ist schon in jenen Psalmen der Fall, welche
ıgen, der Thor spreche in seinem Herzen, es sei kein
. Denn unmittelbar darauf folgen nachstehende Worte:
erbniß, Gräuel sind ihre Werke, und keiner will das
e üben. Jehovah schaut vom Himmel auf die Menschen-
r, ob Einer weise sei, nur Einer nach dem Herrn frage.
sie sind alle abgewichen; sie sind ganz verderbt. Nicht
r will das Gute thun, nicht Einer. Ps. 14, 2—3.
rheit also, die spricht, es ist kein Gott, ist in Verbindung
dem Abgewichensein von Gott und mit dem Hasse des
en. Es ist nur dasselbe wieder, was wir bei Paulus
Briefe an die Römer finden. Das ist hier die Haupt-
tellung, daß Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Men-
ı die Wahrheit Gottes aufhalten. Röm. 1, 18. Wenn
ıber anfänglich im unmittelbaren Triebe der Sünde Gott
t als Gott verehren, obschon sie ihn erkennen; so folgt
als ein Natürliches, daß sie sich in ihren Vorstellungen
ören, und das verirrte Herz in Finsterniß sinkt, so daß
die sich weise dünkten, Thoren werden und die Majestät
unvergänglichen Gottes mit dem Bilde des vergänglichen
nschen, ja selbst der Thiere vertauschen. Röm. 1, 20—23.

Bei all diesem Uebergehen zum eigentlichen Heidenthum aber, und trotz der geistigen Verirrung, die durch Sünde bewirkt wird, bleiben sie dennoch unentschuldbar, ἀναπολογητοι. V. 20.

§. 9.

Der auf solche Weise durch sein lebendiges Schaffen, Wirken und Offenbaren erscheinende und vom Menschen erkannte Gott ist der lebendige Gott.

1) Der lebendige Gott ist als solcher an dem gegenwärtigen Orte nicht näher zu beschreiben, sondern es ist nur darzuthun, daß der Gott der Offenbarung im Worte der Offenbarung seinem Wesen zufolge so genannt wird, sowohl im Gegensatz zu dem todten Gott des bloß abstracten Begriffes, als im Gegensatz zu dem Gott, der, wenn auch noch so reich scheinenden, an sich aber doch leeren Phantasie des Heidenthums. Gott ist der „lebendige Gott", ϑεος ζων, und zwar ist er dieses durch seine ewige Natur, daher er der Ewiglebende, ὁ ζων εἰς τον αἰωνα genannt wird, Sir. 18, 1. Leben ist mehr als bloßes Sein; was lebt, ist auch dadurch schon, daß es lebt. Der Ewiglebende ist daher auch der Ewigseiende, der Seiende an und für sich; das absolute Sein, was in der Lehre von der göttlichen Aseität weiter ausgeführt wird.

2) Die Idee vom lebendigen Gott im Gegensatz zu dem todten des Begriffs und der Phantasie ist in denjenigen Sätzen, in welchen von ihm gehandelt wird, in der Regel, wenn auch nicht entwickelt, so doch genugsam angedeutet. Dahin gehören: Josua 3, 9. 10. „Und Josua sprach zu den Söhnen Israels: Tretet herzu und höret die Worte Jehovahs, eures Gottes. Und Josua sprach: dann sollt ihr erkennen, daß ein lebendiger Gott in eurer Mitte ist, und daß er die Kananiter und die Hethiter und die Heviter und die Pheresiter und die Gergesiter rc. rc. vertreiben wird. Ps. 42, 3. Meine

ele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott. Ps. 84, 3.
sehnet sich und schmachtet meine Seele nach dem Vor-
e Jehovahs; mein Herz und mein Leib jauchzen dem
ndigen Gott entgegen (Tempelpsalm). Jerem. 10, 10.
r Gott Jehovah ist Wahrheit, er ist ein lebendiger Gott
ewiger König. 2 Maccab. 15, 4. Ja es ist der leben-
Herr — der den siebenten Tag zu feiern geboten hat.
tth. 16, 16. Du bist Christus, des lebendigen Gottes
hn. Vgl. Matth. 26, 63. Joh. 6, 69. Joh. 6, 57.
mich gesandt hat der lebendige Vater, so lebe ich um
Vaters willen. Apostelgesch. 14, 15. Wir predigen euch
Griechen) das Evangelium, daß ihr euch bekehren sollt
diesen falschen Götzen zu dem lebendigen Gott. Vergl.
Thess. 1, 9. 2 Kor. 6, 16. Ihr seid der Tempel des
ndigen Gottes. 1 Tim. 6, 17. Den Reichen dieser Welt
ete, nicht übermüthig zu sein, und nicht zu vertrauen auf
ewissen Reichthum, sondern auf den lebendigen Gott, der
Alles darbietet reichlich zum Genusse. Hebr. 10, 31.
reckich ists, in die Hände des lebendigen Gottes zu
en. 1 Petr. 1, 22. 23. Liebet euch unter einander aus
em Herzen, als die, die da wiedergeboren sind — aus
lebendigen Worte Gottes (dem Worte des lebendigen
tes). Hebr. 9, 14. Wie vielmehr wird das Blut Christi
r Gewissen reinigen von den todten Werken, zu dienen
lebendigen Gott. Hebr. 12, 22. Ihr seid gekommen
dem Berge Zion, und zu der Stadt des lebendigen Gottes.
enb. 1, 17. 18. Fürchte dich nicht, ich bin der Erste
der Letzte und der Lebendige. Ps. 36, 10. Bei dir ist
lebendige Quelle. Jerem. 2, 13. Mich, die lebendige
elle verlassen sie.

3) Der absolute Gegensatz des lebendigen Gottes ist der
ebendige, der todte Gott des Heidenthums. Um den
ern in dieser Eigenschaft zu bezeichnen, sagt die heilige
rift: Die Götter der Heiden sind Götzen. 1 Chron. 17, 26.
Ps. 96, 5. Der Begriff des Götzen aber ist, schlechthin

bewegungslos zu sein, nichts schauen, nichts erkennen, nichts wollen, nichts schaffen, nichts bewirken und eben darum auch weder nahend noch helfend, rettend, beglückend und beseligend auf den Menschen einwirken zu können. Dieß sprechen folgende Stellen aus: Die Götzen können sich weder regen, noch etwas thun; darum soll man sie nicht für Götter halten. Bar. 6, 63. Wo sind deine Götter, die du dir gemacht hast? Heiß sie aufstehen. Jer. 2, 28. vgl. 10, 3; 16, 20. Haben auch die Götter der Heiden ein jeglicher sein Land errettet? 2 Kön. 18, 33. vgl. 19, 12. Jes. 36, 18. 2 Chron. 32, 13—15. Es ist unter der Heiden Götzen nicht einmal einer, der könnte Regen geben. Jer. 14, 22. Was sollen Heiden sprechen: Wo ist denn nun ihr Gott? Unser Gott ist im Himmel und schaffet, was er will. Aber jene Götzen, golden, silbern, sind Arbeit der Menschenhände; sie haben Mäuler, und reden nicht; sie haben Augen, und sehen nicht; sie haben Ohren, und hören nicht; mit ihrer Nase riechen sie nichts; ihre Hände greifen nichts; ihre Füße gehen nicht; sie reden nicht durch ihre Kehle. Die solche Götzen machen, sind wie sie; eben so, die auf sie hoffen. Ps. 115, 2—8. Um aber die innere Nichtigkeit und die völlige Lüge des Götzenwesens, so wie die durchgängige Thorheit und Trostlosigkeit der Verehrung der Götter, im Gegensatz zur Verehrung des lebendigen Gottes, so erschöpfend wie nur immer darzustellen, macht Baruch davon eine sehr charakteristische Beschreibung [1]).

1) Ihre (der Götzen) Zunge ist ausgeschnitzt vom Künstler, und sie sind versilbert und vergoldet; aber sie sind Lügenwesen, und können nicht reden. Wie eine putzsüchtige Jungfrau, nehmen sie Gold und verfertigen daraus Kronen auf die Häupter ihrer Götter. Es geschieht aber auch, daß die Priester das Gold und Silber von ihren Göttern stehlen und es verwenden zu ihrem Nutzen. Sie schmücken sie, wie Menschen mit Kleidern, die silbernen und goldenen und hölzernen Götter. Sie aber können sich selbst vor Rost und Motten nicht bewahren, wenn ein Purpurkleid ihnen angezogen ist. Man wischt ihnen das Gesicht ab, wegen des Staubes

§. 10.

Das an die göttliche Offenbarung sich an-
eßende Erkennen hat die Lebendigkeit Gottes

———

vom Hause, der in Menge auf ihnen liegt. Er führt ein Scepter,
wie ein Mann, der Beherrscher des Landes ist; aber er kann den
nicht tödten, der sich an ihm versündigt. Er hat ein Schwert in
der Rechten und ein Beil, aber er kann sich des Krieges und der
Räuber nicht erwehren. Daher ist es kund, daß sie keine Götter
sind: fürchte sie also nicht! denn gleichwie ein zerbrochenes Gefäß
für den Menschen unnütz ist, so sind es auch ihre Götter. Stellt
man sie in den Häusern auf, so werden ihre Augen voll Staubes
von den Füßen der Hineingehenden. Und wie vor einem, der am
Könige sich vergriffen, der Hof verrammelt wird, da er soll zum
Tode geführt werden, so verwahren die Priester ihre Tempel mit
Thüren und Schlössern und Riegeln, damit sie nicht von den
Räubern gestohlen werden. Lampen zünden sie an, und mehr,
als für sie selbst; und sie können doch davon keinen sehen. Sie
sind wie einer der Balken vom Hause, und ihr Inneres zernagen,
sagt man, die Würmer aus der Erde, und zerfressen sie und ihr
Gewand, ohne daß sie es fühlen. Ihr Gesicht ist geschwärzt vom
Rauche des Hauses. Auf ihren Leib und Kopf setzen sich Nacht-
eulen, Schwalben und andere Vögel, deßgleichen auch die Katzen.
Daher könnt ihr erkennen, daß sie keine Götter sind: fürchtet sie
also nicht! Das Gold, mit dem sie umhängt sind zum Schmucke,
glänzet nicht, wenn man nicht den Rost abwischet; und als sie
gegossen wurden, fühlten sie es nicht. Um den höchsten Preis
sind sie gekauft, und doch ist kein Lebensgeist in ihnen. Ohne
Füße werden sie auf den Achseln getragen und zeigen dadurch den
Menschen ihren Unwerth. Es müssen sich auch ihre Diener schä-
men, weil sie, wenn sie etwa auf die Erde fallen, nicht von selbst
wieder aufstehen, noch, wenn Jemand sie aufrechtstellt, sich von
selbst bewegen, noch, wenn man sie umleget, sich wieder aufrichten
können, sondern wie Todten setzt man ihnen die Gaben vor. Da
ihr nun daran erkennet, daß sie keine Götter sind, so fürchtet sie
nicht! — Sie vermögen nicht, Gutes oder Böses von Jemand zu
erfahren, zu vergelten; noch vermögen sie, einen König einzusetzen
oder abzusetzen. Eben so wenig können sie Geld oder Gut geben.
Gelobt ihnen Jemand etwas, und hält es nicht, so können sie es
nicht einfordern. Vom Tode vermögen sie keinen Menschen zu
retten, noch helfen sie dem Schwächern wider den Starken.

auf verschiedene Weise im Worte Θεός (Gott) gesucht.

1) Wir haben an gegenwärtigem Orte weder eine Untersuchung über die biblischen Bezeichnungen Gottes vor, noch die Frage zu entscheiden, ob die der Gottheit beigelegten Namen

---

Einen blinden Menschen können sie nicht zum Sehen bringen und in der Noth keinem Menschen helfen. Der Wittwen erbarmen sie sich nicht, und den Waisen thun sie nichts Gutes. Den Steinen aus dem Berge gleichen die hölzernen und vergoldeten und versilberten Götter, und ihre Diener müssen zu Schanden werden. Alles, was mit ihnen geschieht, ist Trug. Wie sollte man nun meinen oder sagen, daß sie Götter seien? Von Künstlern und Goldschmieden sind sie verfertigt; sie werden nichts anderes, als was die Künstler wollen, daß sie werden. Und sie selbst, die sie verfertigen, leben nicht lange; wie sollten es denn die von ihnen Verfertigten? Sie hinterlassen nur Trug und Schande den Nachkommen. Denn wenn Krieg oder Unglück über sie kommt, so rathschlagen die Priester, wohin sie sich mit ihnen verbergen wollen. Wie sollte man nun nicht merken, daß sie keine Götter sind, weil sie sich nicht retten vom Krieg und Unglück? Denn, da sie hölzerne und vergoldete und versilberte Bilder sind, so kann man daraus erkennen, daß sie Trug sind. Allen Völkern und Königen wird es offenbar werden, daß sie keine Götter sind, sondern Werke von Menschenhänden, und nichts Göttliches in ihnen ist. Denn sie setzen keinen König im Lande ein, noch geben sie den Menschen Regen. Sie entscheiden unter ihnen keinen Rechtsstreit, und schützen nicht vor Unrecht, da sie unvernünftig sind; denn wie die Krähen, schweben sie zwischen Himmel und Erde. Wenn Feuer in das Haus der hölzernen und vergoldeten und versilberten Götter fällt, so fliehen ihre Priester; sie aber verbrennen darin wie Balken. Sie können keinem König noch Feinde widerstehen. Wie soll man nun annehmen, oder meinen, daß sie Götter seien? Auch vor Dieben und Räubern können sich hölzerne und versilberte und vergoldete Götter nicht schützen. Die ihrer mächtig werden, ziehen ihnen das Gold und das Silber und das Gewand, womit sie bedeckt sind, ab, und nehmen es mit sich fort; und sie können sich nicht helfen. Daher ist es besser, ein König zu sein, der seine Tapferkeit beweisen kann, oder ein nützliches Hausgeräthe, das der Eigenthümer zu gebrauchen vermag, als solche Lügengötter. 6, 7—26. 33—38. 44—58. vgl. Jesaia 40, 6. 7. 44, 9—17.

Wesen Gottes entsprechen oder nicht entsprechen; sondern
on allein soll die Rede sein, wie das theologische Streben
ler dahin gegangen sei, in der etymologischen Erklärung
griechischen Wortes θεος die Lebendigkeit Gottes nach
eisen. Dieß ist aber, wie schon der Paragraph sagt,
verschiedene Weise geschehen.

2) Wir beginnen mit der Ableitung von θεασθαι, sehen,
uen. Das absolute Wesen wird θεος genannt, weil
Alles sieht und Alles schaut. Diese Ableitung
chte Gregor v. Nissa [1]), und wiederholt sie mehrmals.
rend die göttliche Intelligenz durch ihr ewiges Denken
s in sich selber bewegt, scheint sie sich durch Alles hindurch
wegen (δια παντων ἡκειν [2]); darum ist auch das göttliche
uen, kein leeres Schauen, sondern ein schlechthin kräftiges
τικη ἐνεργεια (inspectrix operatio [3]) und wirksames ἐνερ-
ὁρατικη και θεατικη, δυναμις θεωρητικη [4]) Schauen.
len wir dieses Schauen näher bezeichnen, so ist es das
uen in uns nach der Idee; darum leitet Johannes
Damaskus das Wort θεος von jenem Schauen ab,
welches Gott vorzeitlich Alles so geschaut hat, daß das
se göttliche Schauen zugleich ein die Welt und die Dinge
lendes war [5]). Die gleiche Ableitung versuchten auch noch

---

[1] Gregor. Nyssen. homil V. in Canticum. Tom. I. oper. p. 589 edit. Paris 1638. ὁ ἐφορων τα παντα και ἐπιβλεπων, ἐκ του θεασασθαι τα παντα θεος των παντων ἐπονομαζεται. Eben so Orat. XII. contr. Eunom. Tom. II. p. 758. cfr. Suiceri Thesaur. v. θεος.

[2] Gregor. Nyssen. Orat. XII. contr. Eunom. p. 855.

[3] Gregor. Nyssen. Orat. XII. contr. Eunom. p. 855.

[4] Gregor. Nyssen. Tractatus: quod non sint tres Dii. Tom. II. p. 19. 20.

[5] Το θεος ὀνομα λεγεται ἀπο του θεᾶσθαι τα παντα. ἀλαθητος γαρ ἐστι και παντων ἐποπτης· ἐθεασατο γαρ τα παντα πριν γενεσεως αὐτων ἀχρονως ἐννοησας, και ἑκαστον κατα την θελητικην αὐτου ἀχρονον ἐννοιαν. Joannes Damascen. Orthodox. fid. l. I. c. 12. p. 47. edit. Basileae 1548.

Andere, wie Pachymeres in seiner Paraphrase zu Dionysius Areopagita [1]). Indem aber das vorzeitliche Schauen Gottes zugleich ein ewig gegenwärtiges ist, ist Gott der Alles in seiner Intelligenz befassende Geist, oder die das Universum in sich bewegende absolute Intelligenz.

3) Eine zweite Ableitung ist die durch Athanasius versuchte von *θεωρειν* [2]), die wir deßwegen nicht weiter besprechen, weil die Grundvorstellung hiebei dieselbe, wie bei der ersten Derivation ist.

4) Eine dritte Ableitung ist die von *τιθημι*, ich setze, die schon von Herodot versucht worden ist [3]) und an welche sich mehrere Kirchenväter angeschlossen haben. Dahin gehören schon in früher Zeit Theophilus in der Schrift an Autolykus [4]), sodann Clemens von Alexandrien [5]). Nach dieser Derivation ist Gott der Alles Setzende; die Welt und Alles, was sie faßt, ist entstanden durch göttliches Ursetzen. Die göttliche Bewegung ist daher das göttliche Setzen, welches eben so durch Alles hindurch geht, wie Alles durch dasselbe ist und besteht, weil die Erhaltung nur eine fortgesetzte Schöpfung ist.

5) Die vierte und von Vielen angenommene Ableitung ist die von *θεειν*, gehen, hindurchgehen, currere, permeare. So sagt Athanasius [6]): das Wort *θεος* kommt her von

---

1) Ad capit. XII. de divinis nominibus, p. 689 ed. Paris 1614.

2) Athanasius: Quaest. miscellan. quaest. 2. Tom. II. edit. Paris 1627. p. 436. *θεος λεγεται ἀπο του θεωρεῖν τα παντα οἱονει θεωρος, και θεος, ἠγουν θεατης παντων.* cfr. Athan. Definitiones Tom. II. p. 43.

3) Herodot. II. c. 52. *θεους δε προσωνομασαν σφεας ἀπο του τοιουτου, ὁτι κοσμῳ θεντες τα παντα πρηγματα και πασας νομας εἰχον.*

4) Theophil. ad Aut. *θεος δε λεγεται δια το τεθεικεναι τα παντα ἐπι τῃ ἑαυτου ἀσφαλειᾳ.* l. I. p. 18. 20. ed. Wolf. 1724.

5) Clem. Alex. Stromm. l. I. c. 29. *θεος δε παρα την θεσιν εἰρηται και ταξιν, την διακοσμησιν.*

6) *Θεος λεγεται ἀπο του θεειν, και τρεχειν νοητως ἀχρονως τα*

θεειν d. i. hindurchgehen: denn vermittelst seiner Intelligenz geht Gott durch alle Dinge hindurch, weil er überall gegenwärtig ist. Um aber keinen Zweifel darüber zurückzulassen, wie dieses göttliche Hindurchgehen durch Alles, oder vielmehr dieses göttliche Durchdringen zu nehmen sei, bemerkt Athanasius in einer andern Schrift: Unter dem göttlichen Hindurchgehen durch die Dinge darf aber nicht verstanden werden eine im Raume vor sich gehende Bewegung, eine Bewegung folglich von einem Orte zum andern, sondern wir haben darunter zu verstehen die göttliche Vorsehung und kräftige Wirksamkeit Gottes, die auf Alles sich bezicht [1]). In diesem Sinne haben auch alle Anderen diese genannte Ableitung verstanden. So erklärt Gregor von Nazianz das θεειν als ewige göttliche Bewegung [2]); Johannes von Damaskus aber nimmt es als den Akt des göttlichen Disponirens im Weltall [3]). Am klärsten setzte den Begriff auseinander Theophilus in der Schrift an Autolykus: Denn dadurch geht nach dieser Erklärung Gott durch Alles hindurch, daß er Alles bewegt, auf Alles wirkt, Alles ernährt und erzieht, für Alles sorgt, Alles regiert und Alles belebt [4]).

6) Die fünfte und letzte Ableitung, die wir noch berück-

παντα, ὁ γάρ θεος ἀει πανταχου παρεστι. Quaest. miscell. qu. 2. p. 436. Tom. II.

1) Θεος λεγεται ἀπο του θεειν, ἡτοι τρεχειν. Το τρεχειν δε μη την ἀπο τοπου νοησαι εἰς τοπον μεταβασιν· ἀλλα το την προνόιαν του θεου, και την ἐνεργειαν ἐπι παντα διηκειν. De definit. Tom. II. p. 43.

2) Θεος ἀπο του θέειν, δια το ἀεικινητον. Orat. XXXVI.

3) Το θεος ὀνομα λεγεται ἐκ του θεειν και περιεπειν τα συμπαντα· Orthodox. fid l. I c. 12. p. 47.

4) Theophil. ad Autol. l. I. p. 18 et 30 ed. Wolf. 1721. Θεος δε λεγεται, δια το τεθεικεναι τα παντα ἐπι τη ἑαυτου ἀσφαλεια, και δια το θεειν· το δε θεειν ἐστιν το τρεχειν, και κινειν και ἐνεργειν και τρεφειν, και προνοειν και κυβερναν, και ζωοποιειν τα παντα.

flüchtigen wollen, ist die von *αἴθειν*, ardere, urere, absumere, consumere, verbrennen, verzehren. Zu dieser Ableitung hat ohne Zweifel Veranlassung gegeben die Stelle 5 Mos. 4, 24. „Der Herr, dein Gott ist ein verzehrend Feuer: vgl. Hebr. 12, 29. Der dieser Ableitung zu Grund liegende Gedanke ist aber der, daß Gott als der Heilige und Gerechte das durch die geistige Welt hindurchgehende, das Böse verzehrende, den Menschen aber dadurch läuternde Princip sei [1]).

Schon aus den bisherigen Mittheilungen konnte ersehen werden, daß, wenn die versuchten Ableitungen des Wortes *θεος* auch verschieden von einander sind, diese Verschiedenheit dennoch manche Kirchenväter nicht verhindert hat, sie mit und neben einander bestehen zu lassen, und die eine eben so anzuerkennen, wie die andere. Dadurch ist nahe genug gelegt, daß der Name Gottes ein *ονομα πολύσημον*, ein vielbezeichnender Name ist. Um daher die unendliche Lebendigkeit Gottes so anzudeuten, wie sich diese im Reiche des Geistes und der Natur äußert, ist es unmöglich, sie in eine einzige Ableitung hineinzulegen. Und das ist der Grund, warum einer und derselbe Kirchenlehrer mehrere Erklärungen des Wortes *θεός* nicht nur zuließ, sondern selbst vornahm.

§. 11.

Während die Erkenntniß des lebendigen Gottes sich überall auf sein Offenbaren und Erscheinen als auf die tiefste Quelle wahrer Gotteserkenntniß bezieht, der Selbstmanifestation Gottes aber von Seite des Menschen die Anschauung Gottes entspricht, ist unser Gott der Gott der Erscheinung d. i. der Offenbarung.

---

1) Joan. Damasc. orthodox. fid. l. I. c. 12. p. 47. *Τὸ θεος ὀνομα λεγεται ἐκ του αἴθειν, ὁ ἐστι καιειν. ὁ γαρ θεος πυρ καταναλισκον πασαν κακιαν ἐστι.* Eben so Gregor v. Nazianz Orat. XXXVI. pag. 589. Athanasius: De definit. Tom. II. pag. 43.

Der Gott der Erscheinung[1]), El Roi, wird der Herr 1 Mos. 16, 13 genannt in einer Stelle, die ohne Zweifel wegen des in ihr liegenden Tiefsinnes nicht immer die gelungenste Erklärung gefunden hat. Inhalt derselben ist die der Hagar bei einem Brunnen zu Theil gewordenen göttlichen Erscheinung. Nachdem sie die himmlische Offenbarung über sich selber und ihren Sohn vernommen, heißt es von ihr weiter: „Und sie nannte den Namen Jehovahs, der mit ihr geredet: Du bist der Gott der Erscheinung, und sprach: Habe ich denjenigen gesehen, der mir erschienen ist?" Sodann wird im folgenden 14ten Verse hinzubemerkt, man habe diesen Brunnen von da an den Brunnen des lebendig Erscheinenden genannt, wovon auch spätere Beispiele vorkommen, wie 1 Mos. 24, 62. Der eigentliche, von manchen Exegeten[2]) übersehene Gedanke ist hier der: das erscheinende Göttliche wird von dem, welchem es erscheint, geschaut: Erscheinen und Schauen sind weder an sich, noch teleologisch von einander zu trennen, weil das Göttliche eben darum erscheint, damit es geschaut werde. Die Offenbarung Gottes ist ein geistiger Blick der Gottheit aus der Erscheinung an den Menschen, welchem göttlichen Blicke auf geistige Weise der menschliche begegnet. Das Erkennen der Gottheit von Seite des Menschen ist daher ein Blicken des Geistes in das ihn zuvor anblickende Auge der Gottheit. Deßwegen wird der 13te Vers der obigen Stelle in seinem Zusatze nicht mit Unrecht auch so übersetzt: Habe ich nicht denjenigen gesehen, der mich sah?

---

1) אֵל רֳאִי

2) De Wette übersetzt: „Und sie nannte den Namen Jehovahs, der mit ihr geredet: Du bist der Gott des Schauens, und sprach: Schau' ich hier auch nach dem Schauen?" und interpretirt es mit: Lebe ich &c. auch noch nach dem Schauen? (mit Rücksicht auf die jüdische Vorstellung, daß, wer Gott schaue, nothwendig sterbe.)

§. 12.

Der Begriff vom lebendigen Gott bildet den natürlichen Uebergang von der Lehre vom Dasein Gottes zur Lehre vom Wesen und von den Eigenschaften Gottes.

Diesen Uebergang wird man um so natürlicher finden, je mehr die Lehre vom Wesen und von den Eigenschaften Gottes eigentlich und selbst nach einem höhern Ausdruck, die Lehre vom lebendigen Gott ist. Wenn wir daher im ersten Abschnitt das Dasein Gottes als das Dasein des Lebendigen gefunden haben; so wird es Aufgabe eines zweiten Abschnitts sein, das absolute Leben der Gottheit zu beschreiben.

§. 13.

Die Lehre vom Dasein Gottes ist in so fern in einem natürlichen Zusammenhang mit der Lehre vom Wesen und von den Eigenschaften Gottes, als im Dasein Gottes schon das Leben Gottes sich verkündet.

1) Die Lehre, daß Gott sei, wäre in der That eine inhaltsleere, würde in den Argumenten, die alle auf mittelbare und unmittelbare Offenbarung Gottes als auf das Letzte sich stützen, nicht eigentlich zuerst ein Was, und dann erst ein aus dem Was erschlossenes Daß sein. Denn aus der Manifestation des Lebendigen wird erst geschlossen, daß dieses Lebendige sei. Während sich dieß nach dem Bisherigen von der unmittelbaren Offenbarung Gottes von selbst versteht, ergibt sich die Wahrheit des Satzes auch nach dem ontologischen, kosmologischen, physikotheologischen, moralischen und geschichtlichen Beweise. Weil der Mensch in sich den Gedanken von einem Höchsten, Vollkommensten, über welches hinaus ein Höheres und Vollkommeneres nicht mehr gedacht werden kann, findet, schließt er, daß Gott sei, und zwar eben dieses Höchste und Vollkommenste. Die Offenbarung [illegible]

Höchsten und Vollkommensten im Geiste des Menschen ist also vorher, ehe der Mensch den Schluß zieht, daß Gott sei. Zieht er aber diesen Schluß, so sagt er nichts Anderes, als: dieses Höchste, Vollkommenste sei, und zwar sei es Gott. Dieses Höchste und Vollkommenste ist daher als das Erscheinende das prius, der menschliche Schluß, daß es sei, das posterius. Darum konnte Anselm, wie wir später sehen werden, argumentiren, dieses Höchste und Vollkommenste würde nicht das Höchste und Vollkommenste sein, würde es nicht zugleich in Wirklichkeit existiren. Daß es aber in Wirklichkeit existire, liegt nicht nur in seinem Begriff, sondern in seiner Manifestation. Durch den Anselmischen Beweis, und die an ihn sich anreihenden ist daher nicht nur klar, daß Gott ist, sondern auch, und zwar selbst zuvor schon, Was Gott ist, nämlich das höchste, vollkommenste, absolut nothwendige Wesen. Auf die nämliche Weise verhält es sich auch mit dem kosmologischen, physikotheologischen, teleologischen und moralischen Beweise. Während durch den ersten die Allmacht Gottes offenbar wird, verkündet sich durch den physikotheologischen der absolut ordnende, der schlechthin harmonische Geist, durch den teleologischen das höchste Princip als ein zweckbestimmendes, durch den moralischen aber als ein urgutes und heiliges.

2) Dieß ist schon von den Scholastikern des Mittelalters vollkommen begriffen worden; daher ist die von ihnen so oft gestellte, und stets mit Ja beantwortete Frage zu erklären: Ob in Gott Wesen und Sein Eins sei [1]). Aber auch schon Augustinus hat es so deutlich wie nur immer möglich ausgesprochen, daß in Gott Sein und Leben nicht von

---

1) Utrum in deo sit idem essentia et esse. Thom. Aqu. Summ. th. P. I. qu. III. art. 4. Die Conclusion lautet: Deus cum sit primum efficiens, ac actus purus et ens simpliciter primum, essentiam indistinctam ab esse habet. [illegible]: Sequitur, quod non sit aliud in eo (Deo) essentia, quam suum esse; sua igitur essentia est suum esse.

einander verschieden ist, da er selbst das höchste Dasein wie das höchste Leben ist [1]). Wesen und Sein sind in Gott Eins: was Gott ist, das ist sein Wesen, was er lebt, ist sein Wesen, wornach er wirkt, ist sein Wesen, was er als der Seiende offenbart, ist sein Wesen. Das ewige Sein Gottes ist daher das absolut wirkliche Leben Gottes; — indem aber dieses sich der Welt offenbart, offenbart sich auch das Sein der Gottheit. Der lebendig Wirkende und der durch die Wirkung sich Offenbarende — ist. Das Sein Gottes entnehmen wir aus der sich offenbarenden Kraft und Vollkommenheit Gottes.

§. 14.

Die Lehre der göttlichen Offenbarung über das Dasein Gottes wird, als ein an sich nie Bestrittenes, von der Kirche einfach aufgenommen und als Glaubenssatz ausgesprochen.

1) Das Dasein Gottes wurde von den Häretikern so wenig bestritten, daß die Kirche nie Veranlassung finden konnte, über dieses Dogma ein Weiteres und Näheres zu bestimmen, als was die Offenbarung darüber einfach schon enthielt. Mit Atheisten und Materialisten aber sich eigens zu befassen, konnte um so weniger in ihrem Interesse liegen, als sie es nur mit Gliedern zu thun hat, in welchen das Gottesbewußtsein vorausgesetzt wird. Sie spricht daher schlechthin nur ihren Glauben an Gott als den Seienden aus: *Πιστευω εἰς Θεον.* Credo in Deum: Symbol. Apostol. *Πιστευομεν εἰς ἑνα Θεον.* Credimus in unum Deum: Symbol. Nicaen.: Dieser Glaube wird eben so in den übrigen Symbolen der Allgemeinen Kirchenversammlungen als in den Symbolen besonderer christlichen Gemeinden und

---

1) Tu facis nos, Domine, cui esse et vivere non aliud atque aliud est; quia summe esse, atque summe vivere, idipsum es. Confess. l. 1. c. 3 (6).

Personen wiederholt [1]). Wenn daher das Buch der Offenbarung die Existenz Gottes mehr voraussetzt, als beweist, so ist das Dogma vom Dasein Gottes gerade dasjenige, in Absicht auf welches die Kirche dasselbe thut. Dadurch fühlt sie sich aber keineswegs bestimmt, für die Verkündigung (*κηρυγμα*) das Beweisen für überflüssig zu halten.

2) Das Bekenntniß ist aber nicht blos ein Ausdruck des allgemeinen Glaubens an Gott, sondern näher an den Dreieinigen Gott, an den Vater, Sohn und Geist: *πιστευω και εἰς Χριστον Ἰησουν, τον υἱον αὐτου τον μονογενη, και εἰς το ἁγιον πνευμα*: Credo — et in Christum Jesum, unicum Filium ejus, et in Spiritum sanctum [2]). *πιστευομεν και εἰς ἑνα κυριον Ἰησουν Χριστον τον υἱον του αὐτου κ. τ. λ. και εἰς το ἁγιον πνευμα*: Credimus et in unum Dominum nostrum Jesum Christum, Filium ejus etc. etc. in Spiritum sanctum [3]). Das christliche Bewußtsein ist daher ein durch den Vater, den Sohn und den Geist bestimmtes; durch eben diese drei persönlichen göttlichen Principien ist aber auf gleiche Weise auch das christliche Leben, und durch das Leben die Geschichte des Christenthums bestimmt. Von dieser dreifachen Bestimmtheit, von der des Bewußtseins, des Lebens und der Geschichte, gilt aber dasselbe, was wir oben schon für das Dasein Gottes gefolgert haben. Was Bewußtsein, Leben und Geschichte auf eigenthümliche Weise bestimmt hat, ist nothwendig selbst: das Dasein des Dreieinigen Gottes ist daher die schlechthin nothwendige Voraussetzung des Lebens der Menschheit, wie es als christlich bestimmtes in die Erscheinung getreten ist.

---

1) Vergl. A. Hahn: Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apostolisch-katholischen Kirche.

2) Symb. apost.

3) Symb. Nicaen.



§. 15.

Was die göttliche Offenbarung in ihrer unmittelbaren Setzung des Daseins Gottes dem menschlichen Bewußtsein zur weitern Vermittlung gibt, das haben die Väter der Kirche und die christlichen Theologen auf dem Wege der Wissenschaft dialektisch durchgeführt.

Je mehr der Geist der ältern Kirchenlehrer ein von der göttlichen Offenbarung geleiteter war; desto mehr stellt sich bei ihnen in Absicht auf das Dasein Gottes ein Zweifaches heraus.

Zuerst war ihnen das Dasein Gottes nichts Ungewisses, Zweifelhaftes, durch eine Reihe logischer Schlußfolgen erst zu Gewinnendes; sondern es war ihnen ein durch unmittelbare und mittelbare Offenbarung schlechthin Gewisses, Unzweifelhaftes und Sicheres. Deßohngeachtet aber ließen sich die Kirchenväter und kirchlichen Schriftsteller durch diese Vorstellung nicht abhalten, den Winken und Aufforderungen der heil. Schrift Folge zu leisten, das unmittelbar Gewisse durch die Wissenschaft zu vermitteln: und diese wissenschaftliche Vermittlung ist das Zweite, was uns die Geschichte ihrer Thätigkeit darbietet.

Was aber die christlichen Theologen sowohl in der ersten, als in der andern Hinsicht näher gedacht haben, wie sie für sich verfahren seien, und wie sie unmittelbar durch dieses Verfahren einen Uebergang zum ontologischen Beweise und sofort zu den andern gefunden haben, darüber hat der dogmengeschichtliche Theil unserer Arbeit zu berichten.

Vor Allem ist zu untersuchen, welche Ueberzeugung die Theologen der katholischen Kirche über das Verhältniß des Glaubens als des unmittelbaren Wissens und Erkennens zur wissenschaftlichen Demonstration in Absicht auf das Dasein Gottes gehabt haben.

Hier begegnet uns zuerst Clemens von Alexandrien, dem in seiner Auseinandersetzung die meisten Uebrigen bei-

mmen. Das ist aber der Hauptgedanke dieses Theologen.
ird unter der demonstrativen Wissenschaft, ἐπιστημη ἀποδεικτικη, eine solche verstanden, die für das, was sie beweisen will, ein tiefer liegendes Princip — ἀρχη — fordert, s dasjenige ist, was eben demonstrirt werden soll; so ist ır, daß es von Gott keine Demonstration geben kann [1]).

---

1) In ganz gleicher Weise argumentirte in neuerer Zeit der Philosoph Jacobi, indem er sich dahin aussprach: „Daß jeder Versuch, die obersten Erkenntnisse als wahrhafte Erkenntnisse beweisen, das heißt, sie ableiten, oder auf etwas, das doch noch gültiger und wahrer sei, zurückführen wollen, an sich ungeräumt sei, und nichts anderes heiße, als auf ihre Vertilgung ausgehen. Allemal und nothwendig ist ja der Beweisgrund über dem, was durch ihn bewiesen werden soll; er begreift es unter sich, aus ihnen fließen Wahrheit und Gewißheit auf das zu Beweisende erst herab, und trägt seine Realität von ihm zu Lehn. Sollte nun z. B. wirkliches Dasein bewiesen werden können, so müßte etwas zu finden sein außer ihm, womit es sich belegen ließe, wie die mittelbare Erkenntniß mit unmittelbarer, der Begriff mit der Sache; oder decken, wie man in der Geometrie eine Figur die andere decken läßt, um zu den ersten Beweisen der Gleichheit und Aehnlichkeit zu gelangen; hier folglich ein Jenes, das mit Diesem Eines und Dasselbe, und auch nicht Eines und Dasselbe; ein Wirkliches außer dem Wirklichen, das mehr wirklich wäre, als das Wirkliche, und doch zugleich auch nur wäre das Wirkliche. Deßgleichen wenn das Dasein eines lebendigen Gottes sollte bewiesen werden können, so müßte Gott selbst sich aus etwas, dessen wir uns als seines Grundes bewußt werden könnten, das also vor und über ihm wäre, darthun, ableiten, als aus seinem Princip evolviren lassen. Denn die bloße Deduction nur der Idee eines lebendigen Gottes aus der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnißvermögens führt so wenig zu einem Beweise seines wahrhaften Daseins, daß sie im Gegentheil auch dem natürlichen Glauben an einem lebendigen Gott, zu dessen Vermehrung und Bekräftigung ein philosophischer Beweis gesucht würde, nothwendig zerstört, indem sie mit der größten Klarheit einsehen läßt, wie jene Idee ein durchaus subjectives Erzeugniß des menschlichen Geistes, ein reines Gedicht ist, das er seiner Natur nach nothwendig dichtet, das darum auch vielleicht, aber

Denn der Begriff desjenigen Wesens, welches eben demonstrirt werden soll, ist vorweg schon der Begriff des absoluten Wesens, desjenigen Wesens somit, welches selbst der erste und ewige Grund Alles dessen ist, was Dasein hat, so wie das Princip alles Werdens und Seins. Vor dem Unerzeugten aber, oder, ehe dieser ist, ist überhaupt Nichts. Folglich kann auch Gott als das eigentliche und absolute Princip nicht hergeleitet werden aus einem, was vor ihm, und höher wäre, als er selber. Ist es aber das Geschäft der Demonstration, also zu verfahren; so gibt es für Gottes Dasein keine Demonstration; und noch weniger könnte Gott das Werk dieser Demonstration sein [1]).

Die nämliche Gedankenverbindung bringt Clemens an einem andern Orte desselben Buches vor. Wird die Wissenschaft als diejenige genommen, welche aus der reinen Vernunft demonstrirt; so muß bedacht werden, daß die Principien der Erkenntniß selbst nicht demonstrabel sind, denn sie sind weder Sache einer künstlichen Operation, noch Sache der Klügelei. Um was es sich hier eigentlich handelt, ist das Princip des Universellen, ἀρχη των ὁλων. In jeder Wissenschaft wird etwas gelehrt. Was aber gelehrt wird, wird aus einem

---

höchstens nur vielleicht eine Dichtung des Wahren, und somit kein bloßes Hirngespinst; eben so sehr und wohl noch mehr vielleicht aber auch ein bloßes Gedicht, und somit wirklich nur ein Hirngespinst sein kann." Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung im III. Bd. der Werke. S.367—369. Es fällt auf, daß Jacobi nicht zur Einsicht gekommen ist, jene Idee der Gottheit sei an sich nichts Anderes, als was er den unmittelbaren Vernunftglauben, den Glauben an Gott aus unmittelbarer Vernunftoffenbarung nennt. Clemens von Alexandrien war daher als Denker über Jacobi hinaus.

1) Strom. l. V. c. 12. pag. 695. 696. ed. Potter. Aehnliche Aussprüche von Alexander von Hales und Andern in der Encyklopädie der theologischen Wissenschaften I. Bd. §. 705. S. 452.

Andern gelehrt, das folglich früher erkannt sein muß. So kommt man nothwendig auf etwas zurück, was schlechthin *einfach* und **allgemein** ist.

Dieses absolut Erste nun, welches zugleich das an sich Einfache und Allgemeine ist, muß, da es nicht aus der Demonstration sein kann, anderwärts her, und zwar **unmittelbar gegeben** sein [1]. Es fragt sich nun aber weiter, wo und wie jenes göttliche Princip dem menschlichen Bewußtsein als ein die Gottheit offenbarendes gegeben sei. — Die Antwort hierauf scheint anfänglich eine zweifache zu sein, ist aber näher angesehen, an sich doch nur eine einfache. Den Unbekannten, den wir nicht demonstriren können, lernen wir aus **Gnade** durch den **göttlichen Logos** kennen [2]: *das* ist die erste Antwort, die wir erhalten. Die durch den Logos innerlich vor sich gehende Erkenntnißvermittlung ist *aber* eine allgemeine, eine solche daher, an der Alle Antheil nehmen. Durch den göttlichen Logos also ist eine **innere Gottesoffenbarung** gegeben, und das ist auch der Umstand, aus welchem die zweifach scheinende Antwort an sich nur eine einfache ist. Die Offenbarung ist als eine innere mit einem bestimmten Begehren von Seiten des Menschen verbunden, oder der innern Offenbarung entspricht ein ebenso innerlicher Drang des menschlichen Geistes nach dem, was sich offenbart. Dieses nennt **Clemens** das **intellectuelle Begehren**, den **intellectuellen** Drang, *ὀρεξις ανοητικη* [3]), was wir wohl eben so gut das **erkennende Fühlen** als ein der menschlichen Natur wesentliches, und darum unvertilgliches nennen können, um es von dem zu unterscheiden, was derselbe Schriftsteller ohne Zweifel als nothwendig gegeben mitsetzt, **die im Willen liegende**

---

1) Strom. l. II. c. 4. pag. 435.

2) Strom. l. II. c. 4. pag. 435. lib. V. c. 12. pag. 696. *λειπεται δη θειᾳ χαριτι, και μονῳ τῳ παρ' ἀυτου λογῳ το ἀγνωστον νοειν*, cfr. l. IV. c. 1. pag. 829.

3) Strom. l. II. c. 2. pag. 433.

Anticipation πρόληψις ἑκούσιος [1]), um anzuzeigen, daß, wie sich der menschliche Geist als wahrer in dem religiösen Bewußtsein erst erfülle, so auch der Gottesgedanke im Drange eines unmittelbaren Gefühls den ganzen vollen Menschen ergreife, um in allen Vermögen desselben sich zu vollziehen.

1. Ontologischer Beweis.

Auf solchem Wege lenkt Clemens in den ontologischen Beweis über, so fern nämlich dieser selbst, wie wir anderwärts gesehen haben, nichts anderes, als der wissenschaftliche Ausdruck des unmittelbaren Gottesbewußtseins ist, welches er also beschreibt: der Glaube an Gott ist ein innerlich gegebenes Gut (ἐνδιάθετόν τι ἐστιν ἀγαθον); denn daß Gott sei, bekennt er ohne Untersuchung. Dieser Glaube ist die Grundlage alles Erkennens [2]). Die Gottesoffenbarung ist also an sich etwas Natürliches, und darum überall vorhanden, wo ihr sittlich keine Hemmung bereitet wird [3]). So faßt Clemens das Gottesbewußtsein als Folge des der Seele schon an und für sich eingebornen Begriffes der Gottheit [4]).

Damit ist auch der Beweis geliefert, daß die philosophische Speculation der unmittelbaren Gegenwart und der jüngsten Vergangenheit in der Theologie selbst nichts Unbekanntes und folglich nichts Neues sei, die Speculation nämlich, in Folge welcher angenommen wird, die letzten Gründe des Wissens

---

1) Loc. cit. pag. 432.

2) Strom. l. VII. c. 10. pag. 864.

3) Strom. l. V. c. 13. pag. 698. Θεου μεν γαρ ἐμφασις, ἑνος ἠν του παντοκρατορος, παρα πασι τοις εὐ φρονουσι παντοτε φυσικη.

4) Strom. l. V. c. 14. pag. 729. Του πατρος ἀρα και ποιητου των συμπαντων ἐμφυτως και ἀδιδακτως ἀντιλαμβανεται παντα προς παντων. Ferner in der Cohort. c. 6. πασιν γαρ ἁπαξαπλως ἀνθρωποις, μαλιστα δε τοις περι λογους ἐνδιατριβουσιν ἐνεστακται τις ἀπορροια θεϊκη. οὐ δη χαριν και ἀκοντες μεν ὁμολογουσιν ἑνα τε εἰναι θεον.

ruhen auf einem unserer Natur schon ursprünglich mitgegebenen Glauben an die Gottheit, welchen Glauben wir zugleich das natürliche Gefühl des Geistes von seinem Ursprunge, wie von seinem letzten Ziele nennen können [1]).

Von diesem Glauben geht nicht nur das Erkennen aus, sondern in ihm kommt es auch allein zu seiner wahren Ruhe. So das Erste und das Letzte seiend, erweist sich der Glaube als der allein wahrhafte Grund, als das alles höhere Erkennen begründende Princip [2]). Glaube ist daher Anfang und Vollendung des Wissens. Dieses aber ist er, weil er ein ursprüngliches Zeugen der Gottheit von sich selber in unserm Geiste ist, welches nicht nur an Stärke und Evidenz jedes andere Zeugen und Ueberzeugen übertrifft, sondern auch der Grund alles dieses andern Erkennens ist, welches aus jenem ersten als aus seiner Quelle beständig hervorfließt.

Auf dieselbe Weise verfährt in seiner Argumentation Origenes. In der Bekämpfung des Celsus, der es den Christen zum Vorwurfe gemacht hat, daß sie vom Glauben ausgehen, versucht der große Alexandriner eine Parallele, aus welcher hervorgeht, daß die heidnischen Philosophen gleichfalls von jeher keinen andern Ausgang genommen haben, als den vom Glauben. „Wie machen es," fragt er, „unsere Gegner?" — Und er antwortet: „Sie thun dasselbe, wenn sie es schon nicht gestehen. Warum wählen die, welche Liebe zur Weisheit haben, und sich an eine philosophische Schule hängen, sich ihren Meister? Weil sie ein Zufall leitet, oder weil sie gerade jetzt einen Lehrmeister treffen? Warum wählen sie die Schule, zu der sie sich schlagen? Darum weil sie glauben, daß diese mehr Vorzug habe, als die übrigen. Wer nimmt sich die Mühe, die Principien

1) Es ist dieß vorzugsweise die Speculation Jacobi's.

2) Schon Seneca sagt: Primus est Deorum cultus, deos credere. Epist. 95 p. 417 ed Lips. 1741. Tom. II. oper.

der Schule, die Beweise der Ansichten, so wie die Gegenbeweise der Andern anzuhören, und zu prüfen, ehe er sich entschließt, zu der Schule des Aristoteles, des Zeno, des Epikurus oder der Andern überzutreten? Die Ursache, wodurch die meisten bewogen werden, sich z. B. zu den Stoikern zu schlagen und die übrigen Schulen zu verwerfen, ist nicht ein Schluß, der nach bedachtsamer Prüfung der Gründe und Gegengründe gefaßt wurde, sondern die Ursache liegt ganz und gar in einem Unmittelbaren, einem an sich Gewissen, wofür man auch zunächst keinen Grund als die Unmittelbarkeit des Gewißseins selbst hat," oder, wie Origenes sich ausdrückt, ἀλογῳ τινι φορᾳ[1]). Wenn aber dieses sich so verhält, so wird es, schließt Origenes, um so angemessener sein, Gott zu glauben, wenn dieser sich gleichfalls auf dem Wege der unmittelbaren Offenbarung kund gibt.

Gleichsam um das hier Gesagte eben sowohl fortzusetzen, als näher zu bestimmen, macht Origenes später nachstehende in die Sache tief eingehende Bemerkungen. Die Erkenntniß Gottes ist nicht, wie Celsus glaubt, das Resultat einer menschlichen Begriffsverbindung, eben so wenig das Resultat einer Begriffssteigerung; auch kommen wir zunächst nicht zur Erkenntniß der Gottheit durch eine an der Endlichkeit vorgenommene Analyse und Synthese: sondern die Erkenntniß Gottes kommt in die Seele allererst durch die Einwirkung Gottes, oder: Gott wird durch Gott selbst in unser Erkennen eingeführt. Die Erkenntniß Gottes ist auch Werk Gottes[2]). Insbesondere aber ist es der göttliche Logos, der als das objective Princip unserer Gotteserkenntniß angesehen werden

---

1) Contr. Celsum l. I. c. 10 und 11 p. 328. 329 ed. de la Rue Paris 1733. Unter ἀλογος τις φορα versteht Origenes nichts Anderes als den geistigen Instinkt, im besseren Sinne genommen, den unmittelbaren Glauben, zu dem der Mensch sich durch seine innere Natur getrieben sieht.

2) Origenes contr. Celsum l. VII. c. 44. p. 725 – 727.

muß[1]). Das Erkennen der Gottheit schließt sich daher an eine Mittheilung von Oben an; durch diese Mittheilung kommt in den Menschen ein heiliges Licht und dieses Licht ist als das an sich intellectuelle (lux intellectualis) nicht nur der Grund der intellectuellen Anschauung des Geistes (contemplatio intellectualium), sondern mit diesem Lichte ist auch noch Anderes gegeben. Zuerst ist es dasjenige, was den Menschen gewissermaßen an dem Göttlichen Antheil nehmen läßt; sodann das, wodurch das Wesen des Geistes ein ewiges wird; endlich haben wir in ihm dasjenige zu erkennen, was bei allen Trübungen und Störungen des religiösen Lebens dennoch als der unvertilgbare Keim einer höhern Erkenntniß sich erhält, wodurch der innere oder geistige Mensch nach dem Ebenbilde und der Aehnlichkeit Gottes, der ihn erschaffen hat, erneut wird[2]).

1) Quid enim aliud lumen Dei dicendum est, in quo quis videt lumen, nisi virtus Dei, per quam quis illuminatus, vel veritatem omnium pervidet, vel ipsum Deum cognoscit, qui veritas appellatur. Tale est ergo, quod dicitur, in lumine tuo videbimus lumen h. e. in verbo et sapientia tua, qui est filius tuus: in ipso te videbimus patrem.

2) Omnis, qui participat alicujus, cum eo, qui ejusdem rei particeps est, sine dubio unius substantiae est, uniusque naturae. Ut puta omnes oculi lucis participant, et ideo omnes oculi qui de luce participant, unius naturae sunt. Sed licet omnis de luce participet oculus, tamen quoniam alius acutius, alius obtusius videt, non omnis oculus aequaliter de luce participat.... Transeamus ergo ab his sensibilibus exemplis ad intellectualium contemplationem. Omnis mens, quae de intellectuali luce partipat, cum omni mente, quae simili modo de intellectuali luce participat, unius sine dubio debet esse naturae. Si ergo coelestes virtutes intellectualis lucis, id est divinae naturae per hoc, quod sapientiae et sanctificationi participant, participium sumunt, et humanae animae ejusdem lucis et sapientiae participium sumserunt, et ita sunt unius naturae ad invicem uniusque substantiae. Incorruptae

Ganz übereinstimmend mit Clemens und Origenes hat auch Athanasius die Ueberzeugung, daß die Erkenntniß der Gottheit nicht beruhe auf menschlichen Beweisen, sondern auf dem Glauben und dem frommen Nachdenken, also auf einem Höhern als dem Menschlichen, auf dem Erweise des Geistes und der Kraft [1]). Auch darin kommt Athanasius

---

autem sunt et immortales coelestes virtutes, immortalis sine dubio et incorrupta erit etiam animae humanae substantia. Non solum autem, sed quoniam ipsa patris et filii et spiritus sancti natura, cujus solius intellectualis lucis universa creatura participium trahit, incorrupta est et aeterna, valde consequens et necessarium est, etiam omnem substantiam, quae aeterna illius naturae participium trahit, perdurare etiam semper et incorruptibilem esse et aeternam, ut divinae bonitatis aeternitas etiam in ea intelligitur, dum et aeterni sunt hi, qui ejus beneficia consequuntur. Sed sicut percipiendae lucis diversitas servata est in exemplis, cum vel obtusior et acutior obtutus designatus est intuentis; ita etiam de patris et filii et sancti spiritus participatione servanda est pro intentione sensus vel mentis capacitate diversitas. Alioquin consideremus, si non etiam impium videtur, ut mens, quae Dei capax est, substantialem recipiat interitum: tamquam hoc ipsum quod intelligere Deum potest et sentire, non ei sufficere possit ad perpetuitatem, maxime cum etiam per negligentiam decidat mens ne pure et integre in se recipiat Deum, semper tamen habeat in se velut semina quaedam reparandi ac renovandi melioris intellectus, cum ad imaginem et similitudinem Dei, qui creavit eum, interior homo, qui et rationalis dicitur, renovatur. De principiis l. IV. c. 36. p. 194. Die Stelle ist die viel angefochtene, oft pantheistisch klingende, als pantheistische aber bei der ganzen übrigen Anschauung des Origenes nicht anzunehmende. Die Ausdrücke: unius naturae, unius substantiae esse sagen bei Origenes nicht die Einheit der Natur und der Substanz, also die ὁμοουσια aus, sondern einzig, daß Gott und Mensch nach der Kategorie des Geistes zusammengehören; aber ein anderer Geist ist der menschliche und ein anderer der Geist Gottes.

1) Epist. ad Serapion. c. 20. ἡ γαρ θεοτης οὐκ ἐν ἀποδειξει

den beiden Erstgenannten gleich, daß er die natürliche Erkenntniß Gottes einerseits aus der Wirkung des Logos ableitet, und andererseits mit der Unsterblichkeit der Seele in Verbindung bringt. So lauten seine eigenen Worte: „Oft, wenn der Leib auf den Boden gestreckt ist, denkt und schaut die Seele das Himmlische. Oft ruhet und schläft der Leib, aber der innere Mensch bewegt sich, schaut, was außer ihm ist, durchwandert Länder und sieht voraus. Was ist das anders als die vernünftige Seele? Wie kommt es, daß, da der Leib seiner Natur nach sterblich ist, der Mensch an Unsterblichkeit denkt, und oft aus Liebe zur Tugend das Leben verläßt? Der Leib ist vergänglich, aber oft beschäftigt sich der Mensch mit dem Ewigen, verachtet die Gegenwart, um seine Sehnsucht nach dem Ewigen zu befriedigen. Der Leib, der sterbliche und endliche, beschäftigt sich nicht mit dem ihm Entgegengesetzten. Ist nun der Leib der Seele entgegengesetzt, so ist diese unsterblich, wenn jener sterblich ist. Siehe nun! Im Leibe lebt sie oft, wie außer ihm und schaut Ueberirdisches, und begegnet den Heiligen und den Engeln und erhebt sich zu ihnen, wenn sie rein ist. Wie sollte sie nicht vielmehr vom Körper getrennt, eine noch offenbarere Kenntniß der Unsterblichkeit haben? Denn wenn sie mit dem Körper verbunden ein unkörperliches Leben lebt, so wird sie noch vielmehr nach dem Tode des Körpers leben, wegen Gott, der sie also gemacht hat durch seinen Logos unsern Herrn Jesus Christus. Denn durch ihn denkt und sinnet sie Unsterbliches und Ewiges, weil auch er unsterblich ist. Sterbliches nur faßt der Leib, darum ist er sterblich; Unsterbliches denkt und schaut die Seele, darum ist sie unsterblich und lebt ewig. Denn die Ideen und Anschauungen des Ewigen lassen nie von ihr; sie sind ihr das Unterpfand der Unsterblichkeit. Deß-

---

λογων παραδιδοται, αλλ' εν πιστει και ευσεβει λογισμῳ μετ' ευλαβειας.

wegen gewiß auch hat sie das Gottesbewußtsein und nimmt nicht von Außen her die Kenntniß des Logos." [1])

Es ist somit Etwas im Menschen, was an sich selber übermenschlich genannt werden müßte, wenn das Wesen des Menschen als des göttlichen Ebenbildes nicht selbst ein Uebersinnliches wäre; etwas Unerzeugtes, Ursprüngliches, was durch keine Vernunft ersonnen wird, wohl aber eher Vernunft sich ersinnt; Etwas was nicht aus dem Zeitlichen und Endlichen durch Abstraction gewonnen wird, sondern vielmehr selbst dahinstrebt, dem Zeitlichen und Endlichen den Charakter des Ewigen und Unendlichen aufzudrücken [2]).

Dieses Etwas ist die Idee Gottes im Geiste des Menschen, jene Idee, die, wie Athanasius sich ausdrückt, nie von der Seele läßt. Indem nun diese innere Gewißheit größer als jede andere ist, da jede ihre Stärke nur nimmt aus dem Ersten und Ursprünglichen, so ist zu begreifen, von welcher Vorstellung Arnorbius geleitet war, als er sich in folgender Weise aussprach: „Das Dasein Gottes beweisen wollen, ist nicht viel besser als es bestreiten. Denn wo ist der Mensch, der nicht sogleich bei seinem Eintritte in die Welt den Begriff von einem solchen Beherrscher mit sich bringt? Wem ist es nicht angeboren (ingenitum) und vom Mutterleibe an eingeprägt (affixum, impressum insitum), daß ein König und Herr sei, der Alles, was da ist, regiere [3]).

Obschon Tertullian mit den bisher Angeführten zusammenstimmt, so hat doch seine Argumentation wieder etwas Eigenthümliches, um deßwillen wir ihn besonders vorführen. Das Gottesbewußtsein ist ihm ursprüngliche Mitgift

---

1) Athanas. adv. Gentes. c. 30—33.

2) Vgl. Jacobi im Woldemar.

3) Arnob. contr. Gentes l. I. c. 33.

er Seele, und eben darum dasselbe in den Aegyptiern, den Syriern und in den Bewohnern von Pontus [1]).

Das Unmittelbare des Bewußtseins tritt aber nie klarer nd nie reiner hervor, als wenn der Mensch in Lagen verzt ist, in welchen sich der Geist in Folge einer plötzlichen eberraschung so in seinem Innersten zusammennimmt, wie rher nie; was er hier ausspricht, ist reine Sprache der atur, der Naturlaut der Seele. Diesen Naturlaut der eele hat Tertullian im Auge, wenn er sagt: „Verlangt r, daß wir sein (Gottes) Dasein aus seinen so großen und elfältigen Werken erweisen, welche uns umgeben, erhalten, jötzen, und auch wohl erschrecken? oder aus dem Zeugniß r Seele selbst? die, obschon in den Kerker des Leibes ngeschlossen, obschon durch falsche Lehren betrogen, durch ste und Begierlichkeiten entkräftet, durch falsche Götter geechtet, dennoch Gott bei seinem wahren Namen nennt, so ld sie wieder zu sich selbst kommt, und gleichsam aus einem auſche, Schlafe oder einer Ohnmacht erwacht. Großer ott! Guter Gott! Was Gott gibt! Das ist die Stimme ler. Auch als den Richter bezeugt sie ihn: Gott sieht! ott empfehl' ich es. Gott wird es mir vergelten: O Zeugß der Seele, die von Natur eine Christin ist! nd wenn sie diese Worte ausspricht, blickt sie nicht nach n Kapitol, sondern zum Himmel empor: denn sie ist sich wußt des Sitzes Gottes; — von ihm und von daher stieg selbst herunter [2]).

Als Fortsetzung und Vollendung des eben Gesagten fügt

---

[1]) Animae a primordio conscientia Dei dos est: eadem nec alia in Aegyptiis, et in Syris, et in Ponticis. Contra Marcionem l. I. c. 10.

[2]) Apologet. c. 17. Ich bemerke hiebei Ein für allemal, daß, wenn ich in Absicht auf die Mittheilungen aus den Vätern ꝛc. gute Uebersetzungen der betreffenden Stellen da oder dort vorfand, ich keinen Ruhm in eigener Uebersetzung suchte. Fand ich sie nicht für gut, so verbesserte ich entweder oder ich übersetzte selbst neu.

Tertullian in einer andern kleinern Schrift hinzu: „Ein neues Zeugniß rufe ich an, bekannter, als alle Litteratur, mehr im Umlauf als alle Wissenschaft, weiter verbreitet als alle Bücher, größer als der ganze Mensch: denn es ist das Ganze, was der Mensch ist. Tritt hervor Seele! denn da du nach der Lehre mehrerer Philosophen ein göttliches und ewiges Wesen bist, so wirst du desto weniger lügen; und bist du gar nicht göttlich, weil sterblich, wie es dem Epikur allein erscheint, so darfst du desto weniger lügen. Du magst nun vom Himmel empfangen oder von der Erde erzeugt, du magst aus Zahlen oder Atomen zusammengesetzt sein; du magst mit dem Körper empfangen, oder nachher dem Körper erst mitgetheilt werden; woher und wie immer du entstanden sein magst: du bist es, was den Menschen zum vernünftigen Wesen macht, empfänglich für Gefühl und Erkenntniß. Aber nicht dich rufe ich an, welche durch Schulen gebildet, durch Bücher belehrt, in Attischen Akademien und Säulengängen genährt, nur Wissenschaft athmest. Sondern dich rufe ich an, einfältige, rohe, ungebildete Seele, wie jene dich besitzen, welche nur dich haben, wie du auf der Straße, auf dem Markte, in der Werkstätte erscheinst: dich beschwöre ich herbei. Deiner Roheit bedarf ich: denn irgend einer Bildung glaubt Niemand. Diejenige verlange ich, welche du dem Menschen mit dir zubringst, welche entweder aus dir selbst oder von deinem Schöpfer, wer er auch sei, fühlen gelernt hat. Nicht bist du, wie ich weiß, eine Christin; denn du pflegst eine Christin zu werden, aber nicht als solche wirst du geboren. Doch verlangen jetzt die Christen von dir ein Zeugniß, von der Fremden gegen die Deinen, daß sie doch sich vor dir schämen möchten, wenn sie uns um solcher Dinge willen, für die dein eigenes Bewußtsein zeugt, hassen oder verspotten. Nicht gefallen wir, wenn wir Gott verkünden und zwar durch diesen Namen, den Einen, von dem und durch den Alles ist. Sprich aus das Zeugniß, wenn du es also weißt: denn auch dich hören wir öffentlich und mit aller Freiheit, die uns nicht

rstattet ist, im Hause und draußen ausrufen: Was Gott ibt! und: Wenn Gott will! Durch dieses Wort aber zeugst du, daß Einer sei, und sprichst ihm, nach dessen illen du hinsiehst, alle Macht zu; auch läugnest du, daß andern Götter seien, indem du dieselben mit ihren be- ndern Namen nennest, wie Saturn, Jupiter, Mars, Mi- rva. Was wir ferner vom Gottes Wesen aussagen; dir es nicht unbekannt: denn es ist dein Wort: Du guter ott! Gott gibt das Gute!" [1])

„Wenn die Seele entweder göttlich, oder von Gott ge- en ist, so kennt sie ohne Zweifel ihren Geber, und kennt ihn, so fürchtet sie ihn auch. Oder wird sie den nicht chten, welchen sie lieber wohlwollend als zürnend will. her also die natürliche Furcht der Seele vor Gott, wenn tt nicht zürnen will? Wie wird der, welcher nicht be- igt werden kann, gefürchtet? Was, als der Zorn wird ürchtet? Woher der Zorn, wenn nicht aus dem Rechte Strafe? Woher dieses Strafrecht, wenn nicht von dem richte? Woher das Gericht, wenn nicht von der Macht? wessen Macht ist die höchste, wenn nicht die des aller- en Gottes? Daher nun kommt dir, Seele, daß du zu use wie auswärts ohne Verspottung oder Verbot aus- t: Gott sieht Alles! Gott empfehl ich es! Gott d vergelten! Woher hast du, Nichtchristin! das? Und r angethan mit der bekränzten Kopfbinde der Ceres, mit Scharlachmantel des Saturnus, mit dem leinenen Rocke Isis; in den Tempeln selbst rufst du Gott den Richter indeß du vor Aeskulap stehst, oder die Juno vergoldest, die Minerva beschuhest und keinen der anwesenden Götter t du zu Zeugen auf. In deinem Bezirke appellirst du einen andern Richter, in deinen Tempeln duldest du n andern Gott. O Zeugniß der Wahrheit, welche selbst den Dämonen einen Zeugen sich erweckt!" [2]).

De testimonio animae, c. 1. — 2) Loc. cit. c. 2.

„Diese Zeugnisse der Seele sind um so wahrer, je einfältiger sie sind; aber je einfältiger, desto volksthümlicher; je volksthümlicher, desto allgemeiner; je allgemeiner, desto natürlicher; je natürlicher, desto göttlicher. Nicht glaube ich, daß Jemand für frivol oder kaltsinnig dürfe gehalten werden, wenn er die Majestät der Natur bedenkt, nach welcher die Würde der Seele geschätzt wird. So viel du der Lehrmeisterin zulegst, eben so viel wirst du der Schülerin zusprechen. Die Lehrmeisterin ist die Natur, die Seele ist die Schülerin. Was nun entweder jene gelehrt und diese gelernt hat, das ist von Gott überliefert, dem Lehrer nämlich der Lehrmeisterin von dieser. Was die Seele von ihrem ursprünglichen Unterweiser vermuthen könne, das zu ermessen steht bei dir nach der (Lehrerin), die in dir ist. Fühle sie, die verursacht, daß du fühlest. Erkenne die Weissagerin in den Ahnungen, die Deuterin in den Anzeigen, die Seherin in den kommenden Begebenheiten. Kann man sich verwundern, wenn sie, von Gott gegeben dem Menschen zu prophezeihen weiß; um so weniger, daß sie den, welcher sie gegeben, kennt. Selbst vom Widersacher umstrickt, erinnert sie sich ihres Urhebers, seiner Güte und seines Gebotes, ihres Ausganges und selbst ihres Widersachers. Ist das so wunderlich, wenn die von Gott Gegebene dasselbe spricht, was Gott den Seinen zu wissen gab? Wer aber meint, solcherlei Aussprüche der Seele seien kein Wissen, das der angebornen Natur und dem eingebornen Bewußtsein stillschweigend mitgetheilt ward [1]), die sagen, vielmehr durch die unter das Volk ausgestreuten Meinungen der veröffentlichten Schriften sei erst der Gebrauch und gleichsam der Mißbrauch bekräftigt worden, also zu sprechen. Gewiß aber ist die Seele älter, als der Buchstabe, und früher der Buchstabe, als das Buch und früher der innere Sinn, als der Styl, und früher der Mensch,

---

1) Doctrinam esse naturae congenitae, et ingenitae conscientiae.

s der Philosoph und Dichter. Ist nun wohl zu glauben, hätten vor der Literatur und ihrer Verbreitung die Menen für solcherlei Aeußerungen stumm gelebt? Es habe emand von Gott und seiner Güte, Niemand vom Tod d von der Unterwelt gesprochen? Dann bettelte, wie mir eint, die Rede, ja es konnte gar keine Statt finden, wenn nals das fehlte, ohne was sie auch jetzt nicht besser, reicher d verständiger sein kann; wenn das, was jetzt so leicht, geläufig, so nahe, gewissermaßen auf den Lippen erzeugt vordem, ehe die Litteratur in der Welt aufkeimte, ehe rkurius geboren wurde, nicht vorhanden war. Und wokommt die Litteratur selbst, die Einrichtung, zu wissen, zum Gebrauch die Worte auszusäen, welche noch kein stand erfaßt, keine Zunge hervorgebracht, kein Ohr vermen hatte? — Allein da die heiligen Schriften, welche uns sind, oder bei den Juden, auf deren fruchtbaren baum von dem wilden wir eingepfropft wurden, um eine t geringe Zeit der Litteratur vorhergegangen sind, wie wir seinem Orte, um ihre Glaubwürdigkeit darzuthun, gezeigt en: und wie jene Aussprüche die Seele sich aus der ratur angeeignet hat, so wird das wahrlich von unsern riften, und nicht von den eurigen zu glauben sein: weil frühern von größerem Ansehen sind für die Belehrung Seele als die spätern, welche auch selbst von den ersten rrichtet zu werden erwarten: denn wollten wir auch zun, es komme aus euren Schriften der Unterricht, so ert sich doch die Ueberlieferung bis zum Uranfange, und r ist, was immer von dem Unsrigen empfangen und liefert zu haben, euch widerfahren ist. Wenn sich das verhält, so liegt nicht viel daran, ob das Bewußtsein Seele von Gott oder durch die Schrift Gottes gebildet Glaube also den deinen und von den unsrigen glaube o mehr den göttlichen Schriften; aber wegen des freien nntnisses der Seele selbst, glaube eben so der Natur, le dir aus, was davon du glaubwürdiger beachtest der

Schwester der Wahrheit. Wenn du deiner Schriften wegen zweifelst, so lügt doch Gott nicht, noch die Natur; damit du aber der Natur sowohl, als Gott glaubest, glaube der Seele! So wird geschehen, daß du auch dir glaubst. Zuverlässig ist sie es, welche du so hoch achtest, als sie dich: ihr gehörst du ganz an, sie ist dir alles; ohne sie kannst du weder leben noch sterben, deßwegen läßt du Gott außer Acht: denn da du (um deines Lebens willen) dich fürchtest, Christ zu werden, so verklage sie. Warum nämlich andere Götter verehrend nennt sie Gott? Warum, da sie die zu verwünschenden Geister bezeichnet, spricht sie die Dämonen aus? Warum ruft sie den Himmel zum Zeugen an und verwünschet bei der Erde? Warum dienet sie an einem Orte, und nimmt anderswo den Richter in Anspruch? Warum urtheilt sie über die Verstorbenen? Warum gebraucht sie die Worte der Christen, welche sie weder gehört noch gesehen haben will? Warum hat sie uns diese Worte gegeben, und hat sie dieselben von uns empfangen? Warum lehrt oder lernt sie? Du hältst die Uebereinstimmung des Ausdrucks bei so großer Disharmonie des Lebens für verdächtig. Ein Thor bist du, wenn du solche Ausdrücke nur allein der lateinischen und griechischen Sprache, welche unter sich verwandt sind, zuschreiben willst, so daß du die Allgemeinheit der Natur läugnest. Nicht ist den Lateinern, noch den Argivern allein die Seele vom Himmel zugefallen. Alle Völker sind Ein Mensch, verschieden nur der Name; Eine Seele, verschieden nur die Sprache; Ein Geist, verschieden nur der Schall. Jedes Volk hat seine eigenthümliche Mundart, aber alle Mundarten haben einen gemeinsamen Inhalt. Ueberall ist Gott und allenthalben die Güte Gottes. Ueberall die Anrufung des göttlichen Gerichtes, überall der Tod und dessen Bewußtseyn. Ueberall legt die Seele nach ihrem Rechte das Zeugniß ab, welches uns nicht leise nur gestattet wird. Billig erscheint demnach jede Seele sowohl als schuldig, wie auch als Zeuge; in so fern schuldig des Irrthums, als sie Zeugin der Wahrheit ist;

und sie wird vor dem Throne Gottes stehen an jenem Tage des Gerichtes, und nichts zu sagen haben. Du hast Gott verkündet, aber nicht aufgesucht, du hast die Dämonen verabscheut, aber sie angebetet; du hast Gottes Gericht angerufen, aber nicht geglaubt, daß es sei; du hast die Höllenstrafen bekannt, aber sie nicht verhütet; du hast den Namen der Christen erkannt, aber die Christen verfolgt[1]).

Auf gleiche Weise setzt **Minucius Felix**, den Begriff der Gottheit als einen in unserm Geiste gegebenen voraus. „Den Gott, welchen wir verehren, zeigen wir nicht, sehen wir nicht. Aber gerade deßhalb glauben wir an Gott, weil wir ihn wohl **fühlen**, aber nicht sehen können.... Ueberall ist er nicht nur uns nahe, sondern **eingegossen, eingeflößt**[2]). Wir handeln nicht unter ihm, sondern ich möchte fast sagen, **wir leben mit ihm**[3]).“ Davon ist Minucius Felix so sehr überzeugt, daß er das Welt- und Selbstbewußtsein des Menschen für unmöglich hält, ohne das in demselben **mitgegebene Gottesbewußtsein**[4]).

In die Reihe der aus dem innern Wesen des Bewußtseins Argumentirenden gehört auch **Cyprian**. Seine

---

1) Loc. cit. c. 5. 6. vgl. ad Scapulam c. 2. Nos unum Deum colimus, quem omnes **naturaliter** nostis.

2) Ubique non tantum nobis proximus, sed infusus est. **Minucii Felicis**: Octavius, c. 32.

3) Loc. cit.

4) Nec recuso, quod Caecilius adserere inter praecipua connisus est, hominem nosse se et circumspicere debere, quid sit, unde sit, quare sit; utrum elementis concretus, an potius a Deo factus, formatus, animatus. Quod ipsum explorare et eruere sine universitatis inquisitione non possumus, quum ita cohaerentia, connexa concatenata sint, ut, nisi divinitatis rationem diligenter excusseris, nescias humanitatis, Loc. cit. c. 17. — Ebenso **Clemens Alexandrinus** Paedagog. l. III. c. 1. *ἦν ἄρα, ὡς ἔοικε, παντων μεγιστον μαθηματων, το γνωναι αὑτον ἑαυτον γαρ τις ἐαν γνωῃ, θεον εἰσεται. θεον δε εἰδως, ἐξομοιωθησεται θεῳ.*

Worte sind: „Gott ist heller, als alles Licht, er kann nicht gesehen werden; er ist feiner als alles Gefühl, er kann nicht umfaßt werden; er ist über alle Sinne erhaben: er kann nicht begriffen werden; wir können also nicht würdiger von ihm sprechen, als wenn wir ihn den Unbegreiflichen nennen. Dieser Gott nun, dessen Tempel die große Natur ist, welch' einen Tempel soll er wohl haben? Und da selbst der Mensch seinen Wohnplatz erweitert, will man etwa die Unermeßlichkeit einer solchen Majestät innerhalb eines Häuschens verschließen? Unser Geist muß ihm geweihet, unser Herz muß ihm geheiligt werden.... Es ist nur Einer, aber überall ist er ganz zugegen. Denn auch die Menge bekennt Gott bei vielen Veranlassungen durch unmittelbaren Naturdrang, wenn der Geist und die Seele an ihren Schöpfer und Herrn erinnert wird. Denn so hören wir sie häufig sprechen: O Gott! Gott sieht es; Gott empfehle ich es, Gott möge dir vergelten, was Gott will, wenn es Gott gibt. Das ist das höchste Verbrechen, denjenigen nicht anerkennen wollen, den man unmöglich verkennen kann [1]).“

Was allen bisherigen Aussprüchen zu Grunde lag, ist der Gedanke, im Menschen sei ein Göttliches. Dieses aber ist selbst nur dahin zu bestimmen, daß das im Menschen seiende Göttliche an sich nur der Begriff oder die Idee Gottes sei. Jenen vorher angedeuteten Gedanken aber spricht Lactantius auf das Bestimmteste in den Worten aus: Wer ist so ungelehrt, oder so roh, daß er nicht einmal wüßte, selbst nicht empfände, daß im Menschen etwas Göttliches ist! [2])

1) De idolorum vanitate c. 9. Eben so Minucius Felix: Quid? quod omnium de isto habeo consensum? Audio vulgus, quum ad coelum manus tendunt, nihil aliud, quam Deum dicunt, et: Deus magnus est, et: Deus verus est, et: si Deus dederit. Vulgi iste naturalis sermo (Naturstimme) est, an Christiani confitentis oratio? Octav. c. 18. cfr. Arnorbium lib. II. adv. Gentes.

2) Lactant. de ira c. 7. Quis enim tam inductus est, ut nesciat?

Schon aus dem Bisherigen kann ersehen werden, wie überzeugt die Väter davon gewesen seien, daß im Menschen auf unmittelbare Weise der Begriff der Gottheit lebe. Dasselbe wird auch aus folgenden Aussprüchen, die wir ohne eine andere Verbindung an einander reihen, als die im Grundgedanken selbst liegt, hervorgehen: „Gott hat keinen Namen; es ist aber der Natur unserer Seele eine Erkenntniß von Gott, wie von einem unnennbaren Wesen, eingepflanzt" [1]).

„Der allwissende Gott wirkt auf die Seelen, daß sie, was an ihm unsichtbar ist, nämlich seine unbeschränkte Urmacht und Vollkommenheit, innigst schauen und fühlen. Obschon Niemand den Vater kennt, als der Sohn, und den Sohn Niemand, als der Vater, und denen der Sohn ihn offenbart; so erkennen doch Alle denselben Gott, weil die Wahrheit, die den Seelen innigst gegenwärtig ist, und ihnen vorsteht, die Seelen zur Erkenntniß erregt und erleuchtet" [2]). „Nicht nur in Folge eines Naturdranges, sondern auch aus der Erleuchtung des innigst gegenwärtigen Gottes schaut jeder Mensch in seiner Seele das wahre göttliche Urwesen, so sehr auch sonst die Menschen in ihren Redensarten, in den äußern Vorstellungen und in den Religionen von einander verschieden sein mögen" [3]). „Der Herr ist die Wahrheit. Diese Wahrheit ist unserm Herzen eingeprägt, und in unsere Seele eingezeichnet" [4]). „Der Herr verhüllt sich ringsum mit Finsterniß, wie mit einem Gezelte. Dadurch lehrte David, daß das göttliche Wesen unsichtbar ist. Dadurch aber, daß David mit einem Gezelte Gott umgibt, zeigt er das göttliche Licht an, welches vor Gott ist. Denn wie durch dichte Wolken

quis tam imprudens, ut non sentiat, aliquid inesse in homine divini?

1) Justin. Mart. Apolog. I.

2) Irenaeus adv. Haereses l. II. c. 5.

3) Euseb. Praeparat. Evangel. l. II. c. 9.

4) Basil. Magn. Homil. in Psalm 14.

die Luft trübe und finster, der Blitz aber dennoch durch sie hindurchfährt; so auch dringt Gott mit seinem Strahle in unsere Dunkelheit herab, denn er ist das unsichtbare und geistige Licht aller Seelen" [1]). „Schon das Naturgesetz lehrt uns das Dasein Gottes, des Schöpfers des Universums" [2]). „Das Wort Gottes lehrt jeden Menschen, der in die Welt kommt. Das Wort Gottes lehrt nicht so, wie etwa Engel und Menschen lehren mögen, es lehret als Gott uns so, wie es als Gott uns schafft, es pflanzt einem jeden aus uns den Saamen der Weisheit und die Keime des Verstandes ein. Und auf diese Weise macht das göttliche Wort den Menschen zu einem vernünftigen Geschöpf, indem es ihn der göttlichen Natur theilhaftig macht, und von dem unaussprechlichen Lichte Gottes einige Strahlen wie glänzende Ausflüsse in die Seele des Menschen auf jene Weise, die Gott kennt, herabgießt. Nach der Lehre des Apostels, daß das wahre und göttliche Licht jeden Erdgebornen erleuchtet, muß man behaupten, daß die Menschenseele gleich bei ihrer Erschaffung mit dem Entstehen auch die Kraft zu denken und zu verstehen von dem eingebornen Lichte empfängt, welches mit der unbegreiflichen Urkraft seiner Herrlichkeit Alles erfüllt. Dieses göttliche Licht leuchtet den Engeln oben im Himmel, es verläßt hier unten nie uns Erdenwaller, sogar in die Hölle [3]) dringt es hinunter, und läßt keinen Ort und kein Geschöpf aus, dem es nicht zugegen wäre!" [4]). „Für das Dasein Gottes zeugt eine allgemeine Erkenntniß aus der Natur und eine innigste Ahnung aller Menschen" [5]). „Die Erkenntniß Gottes wohnt uns von

1) Basil. Magn. Schol. in Psalterium, et in Psalm 17.
2) Gregor Naz.
3) Das ist der Grund, warum auch die Teufel glauben, dabei aber zittern.
4) Cyrill. Alexandr. Commentar. in Evangel. Joan. l. I. cap. 9.
5) Boethius: Consolat. philosoph. l. III. pros. 10.

Natur aus durch Gott selber ein" [1]). „Wenn der Geist sich selbst erkennt, erkennt er auch Gott, welcher der Geist aller Geister ist; der Geist daher, der Gott nicht erkennt, erkennt auch sich selbst nicht" [2]). „Das einfache, geistige Bewußtsein ist eine Erkenntnißkraft der Seele, die unmittelbar von Gott ein natürliches Licht erhält, in welchem und durch welches es die ersten Prinzipien als wahr und gewiß erkennt [3]).

Wir schließen die ausführlichen Auszüge dieser Art mit einer Stelle des Lactantius: „Mein innigster Wunsch ist, die falschen Götter zu verdrängen, den gottwidrigen Leichtsinn der Menschen aufzudecken, und die Majestät des einzigen Gottes zu wahren. Darum habe ich mich diesem Geschäfte unterzogen, das nützlicher und wichtiger, als irgend ein anderes ist, Menschen von ihren verkehrten Wegen zurückzubringen, und sie mit sich selbst auszusöhnen, daß sie, wie einige Philosophen thun, nicht zu schlecht von sich denken, sich für schwach, in der Welt überflüssig, für nichts halten und glauben, daß sie ohne alle Absicht ihr Dasein haben: ein Irrthum, der die Meisten zu Lastern hinreißt. Denn in der Meinung, daß sich kein Gott um uns bekümmere, und nach dem Tod Alles mit uns aus sein werde, überlassen sie sich ganz den Lüsten, und suchen, weil sie es sich für erlaubt halten, die brennenden Begierden im Genusse der Wollust zu befriedigen, wodurch sie unwissend in die Schlingen des Todes fallen. Sie kennen den Zweck des Daseins des Menschen nicht: wollten sie diesem gemäß leben, so würden sie vor allen Dingen ihren Gott erkennen, tugendhaft und gerecht sein, nicht an irdische Bilder ihr Herz fesseln, nicht den tödtenden Reizen der Lüste über sich Herrschaft gestatten, endlich

---

1) Joan. Damasc. Orthodox. fid. l. I. c. 1: πασα γαρ ἡ γνωσις του εἶναι θεον ὑπ' αὐτου φυσικως ἐγκατεσπαρται.

2) Scot. Erigen. De divis. nat. l. I.

3) Gerson. De mystica theolog. considerat. 10.

Achtung vor sich selber haben, und einsehen, daß außer dem Sichtbaren, noch ein Mehreres für den Menschen sich befinde, dessen wesentlicher Zustand nur durch die Verehrung ihres wahren Schöpfers, mit gänzlicher Entsagung aller Laster, aufrecht erhalten werden kann. Ich wenigstens habe mich verwundert, so oft ich meiner Pflicht gemäß, mich in Gedanken mit dem höchsten Wesen beschäftigte, wie doch die Majestät des einzigen Gottes, die Alles erfüllt und Alles beherrscht, in so große Mißachtung habe kommen können, daß eben die Majestät Gottes, die allein der Gegenstand der Verehrung sein soll, allein am meisten außer Acht gelassen wird, und wie die Menschen selbst in so grobe Unwissenheit verfallen sind, daß sie dem wahren und lebendigen Gott, dem, der die Erde selbst gegründet hat, verstorbene Menschen, von Staub genommen und wieder zu Staub geworden, vorziehen. Und dennoch wäre diese Gottlosigkeit der Menschen verzeihlich, wenn dieser Irrthum entstanden wäre, weil sie von Gott schlechthin nichts wüßten: da wir aber gewahr werden, daß die Götzendiener selbst den höchsten Gott bekennen und preisen, wie können sie Vergebung ihrer Bosheit hoffen? Sie, welche die Verehrung desselben nicht anerkennen, die doch kein Mensch unmöglich ganz verkennen kann! Denn in ihren Eidschwüren, in ihren Gelobungen, in ihren Danksagungen nennen sie nicht den Jupiter oder viele andere Götter, sondern sie rufen Gott an. Freilich hört man dieß nicht von ihnen in guten Tagen: denn alsdann denken die Menschen am wenigsten an Gott, wenn sie beim Genusse seiner Gaben den liebreichen Gott verherrlichen sollen. Aber wenn irgend eine harte Noth sie bedrängt, dann erinnern sie sich Gottes. Wenn der Krieg seine Schrecken verbreitet, wenn ein Heer pestartiger Krankheiten auf die Erde sich lagert, wenn anhaltende Dürre die Früchte am Wachsthume hindert, wenn ein schweres Gewitter heranzieht, wenn Hagel fällt, dann nehmen sie ihre Zu-

flucht zu Gott: von Gott erflehen sie Hülfe: Gott, bitten sie, möge ihnen beistehen. Wird Jemand auf dem Meere vom Toben der Wellen umhergeworfen, so ruft er ihn an; leidet Jemand Gewalt, zu ihm vorzüglich wendet er sich mit seinen Bitten; ist einer in die äußerste Dürftigkeit gerathen, so bittet er allein um Gottes willen um etwas zu seinem Unterhalte und sucht durch Nennung des einzigen göttlichen Namens das Mitleid der Menschen zu seinem Besten zu erregen. Niemals also sind sie Gottes eingedenk als nur im Unglück. Wenn sie nichts mehr zu besorgen haben, und die Gefahr vorüber ist, dann laufen sie eilends hin zu den Tempeln der Götter und opfern diesen, und bringen Geschenke und bekränzen sie. Dem Gott aber, den sie in der Noth selbst angefleht hatten, danken sie auch nicht einmal mit einem Worte [1]).

Zum ontologischen Beweise gehört, den letztern vorzüglich von seiner formellen Seite angesehen, das Argumentiren aus allgemeinen Begriffen. Ohne hier ins Nähere uns einzulassen, wollen wir blos den schon durch die Philosophie bekannten Gang und die Personen bezeichnen, welche den letztern eingeschlagen.

a. Beweis aus dem Begriffe des Vollkommenen: Augustinus [2]), Boethius [3]), Thomas von Aquin [4]), Bonaventura [5]), Richard v. St. Victor [6]), Anselm von Canterbury [7]).

b. Beweis aus dem Begriffe des Nothwendi-

---

1) Lactant. de origine erroris c. 1.
2) De civitate Dei VIII. 3. 4. de libero arbitrio l. II. c. 5.
3) Consol. Phil. III. pros. 10.
4) Summ. theol. P. I. qu. II. art. 3.
5) Itinerarium mentis ad Deum c. 3.
6) De trinitate l. I. c. 6.
7) Monol. c. 1.

gen: Thomas von Aquin [1]), Duns Scotus [2]), Richard v. St. Victor [3]).

c. Beweis aus dem Begriffe des Aussichseins und des Seins aus Anderem: Justin d. Mart. [4]), Thomas v. A. [5]), Duns Scotus [6]), Richard v. St. Victor [7]). Diese beiden Beweise stehen theilweise schon auf dem kosmologischen Gebiete.

d. Aus dem Begriff der Wahrheit: Alexander v. Hales [8]). „Als das wahrste Wesen haben wir dasjenige anzusehen, welches eben so wenig nicht sein kann, als es als nichtseiend gedacht werden darf, so daß ihm sowohl in der Wirklichkeit, als in der Vorstellung das Nichtsein unmöglich ist. Ist daher das göttliche Wesen das wahrste Wesen, so kann es ebensowenig nicht sein, als es nichtseiend gedacht werden darf." Thomas von Aquin [9]): „Wer läugnet, daß die Wahrheit sei, der gibt eben dadurch zu, daß sie sei. Denn wenn die Wahrheit nicht existirt, so ist es wahr, daß die Wahrheit nicht existirt. Wenn aber etwas wahr ist, so gibt es eine Wahrheit. Gott aber ist selbst die Wahrheit; also existirt er." Duns Scotus [10]): „Daß die Wahrheit ist, ist durch sich selbst gewiß. Denn ist keine Wahrheit, so ist es wahr, daß es keine Wahrheit gibt. Gott aber ist die Wahrheit." Wilhelm v. Avergne [11]): „Die Wahrheit existirt vor allen Dingen durch sich selbst und aus sich selbst; und diese erste Wahrheit ist Gott selbst."

1) Summ. th. P. I. qu. 2 art. 3.
2) Sent. l. I. dist. 2. qu. 2. art. 6.
3) De trinit. l. 6.
4) Dial. c. Tryphon. 5.
5) Summ. th. P. I. qu. 2. art. 3.
6) Sent. l. I. dist. II. qu. 2. schol. 6.
7) De trinitate l. I. c. 6—11.
8) Summ. univers. theol. P. I. qu. 3. membr. 1.
9) Summ. th. P. I. qu. 2. art. 1.
10) Sent. l. I. dist. 2. qu. 1.
11) De universo P. I. Sec. I. c. 38.

Noch ist in unsern bisherigen dogmengeschichtlichen Erörterungen derjenige nicht zur Sprache gekommen, den wir sonst vor Vielen zu hören gewohnt sind: Augustinus. Der Beweise, die er für das Dasein Gottes geführt hat, sind mehrere. Wir haben es hier natürlich nur mit jenen zu thun, die zur Kategorie des Ontologischen gehören. Nach dieser Rücksicht begegnet uns zuerst jener, der sich in seinen Bekenntnissen auf die unmittelbare Anschauung des Gemüthes bezieht: „Spät erst liebte ich dich, o ewig alte und ewig *neue* Schönheit! spät erst liebte ich dich. Siehe, du warst in mir, ich aber war draussen und dort suchte ich dich, und *in deine* schönen Werke rannte ich unschön hinein. Du warst mit mir, mit dir aber war ich nicht. Jene Dinge hielten *mich* fern von dir, die, wären sie nicht in dir, selbst nicht wären" [1]).

Wenn hier auf einen anerschaffenen Grundtypus des göttlichen Erkennens hingewiesen wird, auf den die geistige Anschauung selber basirt ist; so kommt zu dieser an sich schon lebendigen Erkenntnißvermittlung ergänzend noch die durch ausserordentliche Offenbarung. Die Erkenntniß Gottes knüpft sich somit an das allseitige göttliche Erscheinen an, durch welches Gott unserm Geiste sich nähert, durch Annährung aber aufschließt. Dieß ist ausgesprochen in den Worten: „Wehe denen welche von dir schweigen, weil jene, welche von etwas Anderm *den*, als von dir, nur Stumme sind. Und ich, o Herr, mein Gott, will nicht schweigen, weil du mich erschufst und mich er*leuchtetest*: du hast mich gefunden, und ich habe dich erkannt, weil du mich erleuchtet hast. Aber wie habe ich dich erkannt? *Erkannt* habe ich dich in dir. Erkannt habe ich dich nicht, wie du bist, sondern wie du mir bist, aber nicht ohne dich, sondern durch dich, weil du das Licht bist, welches mich erleuchtet. Denn wie du dir bist, ist dir allein bekannt; wie aber mir bist, nach deiner Gnade, ist mir bekannt" [2]).

---

[1]) *Confess.* l. X. c. 27.
[2]) Solil[illegible] c. 31.

Mit der Hinweisung auf die innere Gottesoffenbarung kommt Augustinus auf dieselbe Vorstellung zurück, die wir oben schon bei den Alexandrinern in Absicht auf den göttlichen Logos, den innern Lehrmeister gefunden haben. „Seht hier ein großes Geheimniß! der Schall und Ton der Worte trifft wohl euer Ohr; der Meister aber ist inwendig. Denket nicht, daß auch nur ein einziger Mensch etwas von dem andern lerne. Wohl kann man ermahnen mit dem Worte der Stimme, ist aber der Lehrmeister nicht inwendig, dann ist der äußerliche Ton vergeblich. Wo die Salbung nicht innerlich lehrt, und der heilige Geist nicht führet, da kommt man wohl ungelehrt zurück. Die äußere Lehre ist Beihülfe und Erinnerung; der aber, der die Herzen lehret, hat seinen Lehrstuhl im Himmel: ich rede aber von dem Herrn; der nun muß inwendig zu euch reden, wenn auch kein Mensch da ist; wäre aber ist auch einer bei euch, so ist er doch nicht in eurem Herzen. Drum muß Christus darin sein. Er ist der innere Lehrer, der euch unterweisen muß: Wer lehrt, ist Christus und sein Geist“ [1]).

Wenn die bisher aus Augustinus mitgetheilten Stellen vielleicht nur als zufällige Ergießungen dieses großen Denkers angesehen werden sollten, aus denen aber dennoch der klare und feste Gedanke herausblickt; so hat er in einem besondern Werke sich eigentlich angeschickt, das Dasein Gottes zu beweisen, und zwar in seiner Schrift über den freien Willen [2]).

Zu diesem Behufe unterscheidet Augustinus zwischen Sein, Leben und Erkennen. Was lebt, ist besser, als was blos ist; denn was lebt, ist auch: was aber erkennt ist besser und mehr, als was blos lebt und ist. Denn was erkennt,

1) August. Tract. III. in epist. Joannis.

2) Als Hauptzweck wird l. II. c. 7 angegeben: Quaeramus autem hoc ordine, si placet; primum, quomodo manifestum est Deum esse: deinde utrum ab illo sint, quaecunque in quantumcunque sunt bona? postremo utrum in bonis numeranda sit voluntas libera?

ist und lebt, während, was blos ist und lebt, nicht erkennt [1]).

„Die Vernunft ist also das Höchste. Aber durch sie selbst werden sogleich zwei Dinge gewiß. Zuerst verlangt sie für Alles eine allgemeine, vollkommene Regel. Allein, eben indem sie diese verlangt, erkennt sie zugleich, daß sie selbst diese Regel nicht ist; denn wie alles unter ihr dem Wechsel unterworfen ist, so ist sie selbst nicht unwandelbar, sondern wandelbar: so aber darf nicht sein, was eine vollkommene Regel sein will. Die verlangte Norm muß daher höher sein, als die Vernunft. Denn was von ihr verlangt wird, ist, *allgemeines Gesetz* für Alles zu sein, also auch ein Gesetz, unter welchem das Denken und Erkennen selbst steht, und *wonach* wir über Denken und Erkennen urtheilen, ein Gesetz somit, das kräftig und mächtig über dem Sein, Leben und Erkennen steht. Dieses höchste Alles bestimmende Gesetz ist die *Wahrheit* oder die Weisheit, und diese zugleich das höchste Gut für Alles. Diese aber kann selbst nichts Anderes sein, als die Wahrheit von Allem, *absolute Wahrheit* die *Gott* ist" [2]). „Was immer die mannigfaltigsten Wahrheiten Beseligendes haben, das haben sie Alles von der unwandelbaren Wahrheit. Dieser Wahrheit unterworfen sein, ist wahrhaft frei sein. Diese Wahrheit ist *unser Gott*. Allen ist sie innigst nahe, die von der weiten Welt her mit Liebe sich ihr zuwenden. Ohne an einem Orte zu sein, bietet sie sich doch überall jedem an: sie ermahnt von Außen, lehrt von *Innen*, verwandelt Alle, die sie schauen, in einen bessern Zustand, wird aber selbst von Keinem in einen schlimmen ver-

---

[1]) Quia cum tria sint haec, esse, *vivere*, *intelligere*; et *lapis* est, et pecus vivit, nec tamen lapidem puto vivere aut pecus intelligere; qui autem intelligit, eum et esse et vivere certissimum est: quare non dubito, id excellentius judicare, cui omnia tria insunt, quam id, cui duo vel unum deest. ibid. c. 7.

[2]) Loc. cit. l. II. c. 7—39.

setzt; Keiner fällt ein Urtheil über sie; aber Keiner auch ein richtiges ohne sie. Daraus geht hervor, daß sie höher sein muß, als der menschliche Geist, besonders da jeder Mensch weise wird nur durch sie, nie aber mehr, als sie oder über sie. Du sagtest aber zum Voraus, daß, wenn ich zeigen würde, es gebe etwas über unsern Verstand Erhabenes, du bekennen werdest, dieß sei Gott, wenn es nicht ein noch Höheres gäbe. An diesem vorläufigen Zugeständnisse genügt mir hinlänglich, um die Demonstration zu versuchen. Denn wenn es noch etwas Vorzüglicheres gibt, so ist dieß gewiß Gott. Gibt es aber nicht ein solches, dann ist die Wahrheit selbst schon Gott. Sei nun jenes, oder sei es nicht, das wirst du nicht läugnen können, daß in jedem Falle Gott ist: dieß aber war die zu lösende Frage. Denn sollte das dich bewegen, daß wir nach der heiligen Lehre Christi es als Glaubenssatz annehmen, der Vater der Weisheit sei; so erinnere dich nur, daß wir auch daran glauben, daß es eine dem ewigen Vater gleiche, von ihm erzeugte Weisheit gebe. Daher ist in diesem Punkte nicht zu untersuchen, sondern in unerschütterlichem Glauben festzuhalten. Denn Gott ist, und er ist im wahrsten und höchsten Sinne. Dieses aber halten wir, meiner Ueberzeugung nach, nicht mehr blos im unbezweifelten Glauben fest, sondern wir erweisen es auch in der Form des Erkennens, welche Form an sich gewiß, wenn auch noch so zart ist" [1]).

So führte Augustinus in seiner Weise den ontologischen Beweis. Allein wir würden uns sehr irren, wollten wir dem Glauben uns hingeben, Augustinus halte den Begriff der Gottheit, wie er ihn aufstellt, für einen wissenschaftlich gefundenen und nicht vielmehr für einen unserer geistigen Natur eingeprägten, der eben als solcher den Geist selbst zur wissenschaftlichen Vermittlung seiner innerlich treibt, und so

---

1) Certa, quamvis tenuissima forma cognitionis. c. 15. Vgl. de vera religione c. 29.

lange in Unruhe versetzt, bis das Unmittelbare seine wissenschaftliche Vermittlung gefunden hat. Daher die immerwährende Steigerung der Begriffe, um endlich dasjenige zu erhalten, in welchem, weil es das Höchste, der Geist Ruhe finde, was aber eben darum nicht das sein kann, was selbst nur gesteigerte Endlichkeit wäre; das im Innern empfundene und geahnte Göttliche ist somit das, worauf Alles Endliche in seiner Selbststeigerung hinweist, was aber nach jener Ahnung und Empfindung über die gesammte Endlichkeit selbst weit hinausliegt. Dahin deuten die Worte des Augustinus: „Man findet keinen Menschen, der das für Gott hielte, worüber es noch etwas Höheres gibt. Deßwegen halten alle Menschen nur dasjenige für Gott, was sie allen Dingen vorziehen“ [1]).

Es sind nur diese philosophischen Gedanken, oder es ist vielmehr nur dieser Eine philosophische Grundgedanke wieder, den Anselm von Canterbury viel später in seinem bekannten ontologischen Beweise weiter ausgeführt hat.

Dieser Beweis aber lautet also:

„Also Herr, der du dem Glauben die Einsicht gibst, gib mir, daß ich, so viel du weißt, daß es mir frommt, erkenne, daß du bist, wie wir glauben, und das bist, was wir glauben! Wir glauben nämlich, daß du etwas seiest, darüber nichts Höheres gedacht werden könne [2]). Oder sollte es nicht ein solches Wesen geben, weil der Thor in seinem Herzen spricht, es ist kein Gott? Aber dieser Thor selbst, wenn er eben das hört, was ich sage, Etwas, darüber nichts Größeres gedacht werden kann, versteht, was er hört, und was er versteht, ist in seiner Erkenntniß, auch wenn er nicht erkennt, daß es sei. Ein Anderes nämlich ist, daß eine Sache in der Erkenntniß sei, ein Anderes erkennen, daß die Sache sei. Denn wenn ein Maler überdenkt, was er machen will, so hat er es zwar in

1) De doctrina christiana, c. 7.
2) Te esse aliquid, quo nihil majus cogitari possit.

setzt; Keiner fällt ein Urtheil über sie; aber Keiner auch ein richtiges ohne sie. Daraus geht hervor, daß sie höher sein muß, als der menschliche Geist, besonders da jeder Mensch weise wird nur durch sie, nie aber mehr, als sie oder über sie. Du sagtest aber zum Voraus, daß, wenn ich zeigen würde, es gebe etwas über unsern Verstand Erhabenes, du bekennen werdest, dieß sei Gott, wenn es nicht ein noch Höheres gäbe. An diesem vorläufigen Zugeständnisse genügt mir hinlänglich, um die Demonstration zu versuchen. Denn wenn es noch etwas Vorzüglicheres gibt, so ist dieß gewiß Gott. Gibt es aber nicht ein solches, dann ist die Wahrheit selbst schon Gott. Sei nun jenes, oder sei es nicht, das wirst du nicht läugnen können, daß in jedem Falle Gott ist: dieß aber war die zu lösende Frage. Denn sollte das dich bewegen, daß wir nach der heiligen Lehre Christi es als Glaubenssatz annehmen, der Vater der Weisheit sei; so erinnere dich nur, daß wir auch daran glauben, daß es eine dem ewigen Vater gleiche, von ihm erzeugte Weisheit gebe. Daher ist in diesem Punkte nicht zu untersuchen, sondern in unerschütterlichem Glauben festzuhalten. Denn Gott ist, und er ist im wahrsten und höchsten Sinne. Dieses aber halten wir, meiner Ueberzeugung nach, nicht mehr blos im unbezweifelten Glauben fest, sondern wir erweisen es auch in der Form des Erkennens, welche Form an sich gewiß, wenn auch noch so zart ist" [1]).

So führte Augustinus in seiner Weise den ontologischen Beweis. Allein wir würden uns sehr irren, wollten wir dem Glauben uns hingeben, Augustinus halte den Begriff der Gottheit, wie er ihn aufstellt, für einen wissenschaftlich gefundenen und nicht vielmehr für einen unserer geistigen Natur eingeprägten, der eben als solcher den Geist selbst zur wissenschaftlichen Vermittlung seiner innerlich treibt, und so

---

1) Certâ, quamvis tenuissima forma cognitionis. c. 38. Vgl. de vera religione c. 29.

lange in Unruhe versetzt, bis das Unmittelbare seine wissenschaftliche Vermittlung gefunden hat. Daher die immerwährende Steigerung der Begriffe, um endlich dasjenige zu erhalten, in welchem, weil es das Höchste, der Geist Ruhe finde, was aber eben darum nicht das sein kann, was selbst nur gesteigerte Endlichkeit wäre; das im Innern empfundene und geahnte Göttliche ist somit das, worauf Alles Endliche in seiner Selbststeigerung hinweist, was aber nach jener Ahnung und Empfindung über die gesammte Endlichkeit selbst weit hinausliegt. Dahin deuten die Worte des Augustinus: „Man findet keinen Menschen, der das für Gott hielte, worüber es noch etwas Höheres gibt. Deßwegen halten alle Menschen nur dasjenige für Gott, was sie allen Dingen vorziehen“ [1]).

Es sind nur diese philosophischen Gedanken, oder es ist vielmehr nur dieser Eine philosophische Grundgedanke wieder, den Anselm von Canterbury viel später in seinem bekannten ontologischen Beweise weiter ausgeführt hat.

Dieser Beweis aber lautet also:

„Also Herr, der du dem Glauben die Einsicht gibst, gib mir, daß ich, so viel du weißt, daß es mir frommt, erkenne, daß du bist, wie wir glauben, und das bist, was wir glauben! Wir glauben nämlich, daß du etwas seiest, darüber nichts Höheres gedacht werden könne [2]). Oder sollte es nicht ein solches Wesen geben, weil der Thor in seinem Herzen spricht, es ist kein Gott? Aber dieser Thor selbst, wenn er eben das hört, was ich sage, Etwas, darüber nichts Größeres gedacht werden kann, versteht, was er hört, und was er versteht, ist in seiner Erkenntniß, auch wenn er nicht erkennt, daß es sei. Ein Anderes nämlich ist, daß eine Sache in der Erkenntniß sei, ein Anderes erkennen, daß die Sache sei. Denn wenn ein Maler überdenkt, was er machen will, so hat er es zwar in

---

1) De doctrina christiana, c. 7.
2) Te esse aliquid, quo nihil majus cogitari possit.

seiner Erkenntniß, aber er erkennt noch nicht, daß das sei, was er noch nicht gemacht hat. Wenn er aber schon gemalt hat, so hat er es sowohl in der Erkenntniß, als er auch erkennt, daß das sei, was er schon gemacht hat. Der Thor wird also überwiesen, daß auch in der Erkenntniß etwas ist, darüber nichts Höheres gedacht werden kann, weil, wenn er dieses hört, er es versteht, und was verstanden wird, in der Erkenntniß ist. Nun aber das, darüber nichts Höheres gedacht werden kann, kann nicht sein in der Erkenntniß allein; denn, wenn es allein in der Erkenntniß ist, so kann es gedacht werden als seiend auch in der Wirklichkeit, was höher ist. Wenn also das, darüber nichts Höheres gedacht werden kann, in der Erkenntniß allein ist; so ist eben das, darüber nichts Höheres gedacht werden kann, ein solches, darüber etwas Höheres gedacht werden kann; aber gewiß, dieß kann nicht sein. Es existirt also ohne Zweifel etwas, darüber nichts Höheres gedacht zu werden vermag, sowohl in der Erkenntniß, als auch in der Wirklichkeit. Dieß ist in der That so wahr, daß nicht einmal denkbar ist, es sei nicht. Denn es kann etwas gedacht werden, dessen Nichtsein undenkbar ist, und dieses ist ein Höheres, als dessen Nichtsein denkbar ist. Darum, wenn das, darüber nichts Höheres gedacht werden kann, als nicht seiend gedacht werden kann; so ist eben das, darüber nichts Höheres gedacht werden kann, nicht das, darüber nichts Höheres gedacht werden kann; was keinen richtigen Sinn gibt. So also ist in Wahrheit etwas, darüber nichts Höheres gedacht werden kann, daß auch nicht sein Nichtsein denkbar ist. — Und das bist Du, Herr, unser Gott! So also bist du in die Wahrheit, Herr mein Gott, daß selbst dein Nichtsein undenkbar ist. Und mit Recht. Denn, wenn irgend ein Geist etwas Besseres als dich denken könnte, so stiege das Geschöpf über den Schöpfer hinauf, und urtheilte über den Schöpfer; was sehr widersinnig ist. Und fürwahr, was es auch gibt, als nur du allein, kann gedacht werden, als nichtseiend. Allein also wahrlich unter

Allen, und somit am meisten unter Allen, hast Du Sein, weil, was auch sonst noch ist, nicht so in Wahrheit ist, und darum minder Sein hat. Warum nun sagt der Thor in seinem Herzen: es ist kein Gott; da doch der Grund dem vernünftigen Geiste zur Hand ist, daß Du am meisten unter Allen bist? Warum, als weil er unverständig und thöricht ist?" [1])

Der Anselmische Beweis fand bekanntlich an *Gaunilo*, einem Mönche des französischen Klosters Marmoutier, einen Gegner [2]).

Dieser Gegner ist in der Art und Weise seiner Argumentation bis auf unsere Zeit herab im Ganzen derselbe Gegner gegen den ontologischen Beweis geblieben; es ist die Eine und zu jeder Zeit laut werdende Sprache der gemeinen Empirie gegen den Realidealismus. Damit ist aber zugleich nahe gelegt, daß der realidealistische Standpunkt des Anselm von Gaunilo nicht einmal in Wahrheit verstanden war, das Argument folglich gegen Anselm gerade den Kernpunkt verfehlen mußte. Dazu kommt unglücklicher Weise noch, daß Anselm selbst in gewisser Hinsicht seinen Beweis nur halb führt, indem er das innere principielle Moment in seinem Geiste zurückbehielt, und das Gewicht mehr äußerlich auf die Form des logischen Arguments legte. Dieser Umstand gab aber nothwendig dem Gegner Waffen gegen ihn selber in die Hand.

Nehmen wir daher den ontologischen Beweis so, wie er zugleich im Gemüthe des Anselm lag, nicht also allein so, wie er uns formell dargeboten ist; so ist der Grundgedanke wesentlich der: Wir finden in uns den *Gedanken von einem Absoluten* so, daß er uns mit Nothwendigkeit beherrscht: d. h. der in unserm Geiste wirklich seiende *Begriff* von einem

1) Anselmi Proslog. c. 2 et 3. Vergl. Weiße: Die Idee der Gottheit.

2) Gaunilo: Liber pro insipiente, inter opera Anselmi, Tom. I. p. 50—52 ed. Gerberon.

Absoluten kündigt sich in der Art an, daß wir diesen Gedanken nicht nach Willkühr aus unserer Natur entfernen können, sondern als einen solchen stellt er sich zu jeder Zeit hin, der nicht nicht sein kann. Was aber nicht nicht sein kann, ist nothwendig; was aber schlechthin nothwendig ist, ist absolut nicht nur in der Macht des Gedankens, sondern auch im Sein. Es ist Wahrheit der eigenen geistigen Natur, daß sich der Gedanke des Absoluten in ihr ankündigt, und zwar als ein nothwendiger, nicht zu verdrängender Gedanke. Diese geistige Wahrheit müßte aber sich selbst vernichten, und überhaupt jede geistige Wahrheit, würde dem Gedanken vom Absoluten nicht ein Sein entsprechen. Denn Wahrheit ist nur, wo einem geistigen Gedanken oder Begriffe ein Sein entspricht; mit Einem Worte, Wahrheit ist nur in der Idee, die schon ihrer Definition nach die Einheit des Begriffes und des Seins ist. Ist es daher nicht wahr, daß der, welcher sich in unserm Geiste als einen Absoluten ankündigt, zugleich ein Seiender ist, so gibt es überhaupt keine Wahrheit, und am wenigsten eine höhere oder höchste, durch die alle übrige erst wahrhaft wahr ist. Deßwegen ist selbst der Satz der heiligen Schrift, auf den sich Anselm beruft, ein ontologischer Beweis, der Satz: der Thor spricht in seinem Herzen, es ist kein Gott. Denn der dem Thoren entgegengesetzte Vernünftige wird in seinem Herzen das gerade Gegentheil sprechen, nämlich dieß, daß ein Gott sei. Der biblische Satz heißt daher nach seiner geistigen Interpretation so: das Dasein Gottes spricht sich im Herzen des Vernünftigen so klar und so deutlich aus, daß nur dem Thoren, d. h. Unvernünftigen durch Verkehrung des Wahren es möglich ist, in demselben Herzen zu sprechen, es sei kein Gott.

Wenn somit Gaunilo als Gegner des ontologischen Beweises auftreten wollte, so mußte er damit anfangen, dasjenige in Abrede zu stellen, was bei Anselm der Nerv des Beweises ist, d. h. er mußte den Begriff des Absoluten im menschlichen Geiste läugnen, und so auf die Seite des Thoren

mit aller Entschiedenheit sich stellen. Statt dessen ist seine ganze Argumentation eine charakterlose, indem er einerseits wirklich auf die Seite des Thoren sich stellt, und im apologetischen Sinne für ihn schreibt: liber pro insipiente; anderseits aber die Negation doch wieder nicht durchführt, sondern mit Halbheiten sich abgibt. Dahin gehören die Bemerkungen:

a. Daß, wenn auch ein höchstes Wesen existiren sollte, die Vorstellung von demselben dieses Wesen doch eben so wenig sei, als die Vorstellung des Künstlers von einem zu verfertigenden, aber noch nicht vollendeten Gemälde.

b. Daß eine Insel, schöner und herrlicher wie keine andere, blos im Geist gedacht, in der Wirklichkeit darum noch nicht existire [1]).

c. Daß folglich der wissenschaftlich blos mögliche und Andern bei seiner Mittheilung verständliche Gedanke noch kein reales Sein in sich schließe d. h. nothwendig voraussetze.

C. Aber mehr noch; der Begriff ist nach der Vorstellung des Gaunilo nicht einmal ein möglicher: jenes vollkommenste Wesen kann somit gar nicht gedacht werden, also nicht einmal für den Gedanken sich vermitteln. Denn um den Begriff von einem Wesen zu bilden, muß das Object, von welchem ein Begriff zu bilden ist, irgend einer bekannten Art oder Gattung untergestellt werden. Gott kann aber weder einer Art noch einer Gattung unterordnet werden; also ist ein Begriff von ihm als dem, was über Art und Gattung steht, nicht möglich.

Aber eben damit widerlegt Gaunilo nur sich selber; denn kann der Glaube an das Dasein Gottes nicht durch die Sinnlichkeit vollzogen werden, so muß die Vollziehung des Gottesbewußtseins auf geistige Weise geschehen,

---

1) Die gemeinte Insel ist so wenig eine Thatsache des religiösen Bewußtseins als die bekannten 100 Thaler des Kant, der in derselben Täuschung befangen war.



also ontologisch, soll überhaupt Gott erkannt werden. Man sieht, Gaunilo fordert das Uebersinnliche vom Sinnlichen; und weil dieses nicht vermag, es zu geben, so hält er den Gedanken des Höchsten, d. h. des Absoluten für einen inhaltsleeren Gedanken. Ist aber schon der Begriff des Absoluten unmöglich, wie kann man verlangen, an die Existenz des letztern zu glauben? — So argumentirt Gaunilo. Ja er geht sogar so weit, zu sagen, der Begriff des Absoluten sei nicht einmal so im Geiste des Menschen, wie ein Ungewisses, Zweifelhaftes, oder uns überhaupt Unbekanntes, wie z. B. ein uns noch nicht bekannter Mensch. —

Wäre aber dieß wirklich der Fall, dann müßte die Erkenntniß Gottes selbst unter die unmöglichen Dinge gerechnet werden, denn die Natur, mit all ihrer Schönheit und mit all ihrer Harmonie und Zweckmäßigkeit, könnte in uns den Begriff der Gottheit nimmermehr schaffen; selbst die außerordentliche Offenbarung müßte an uns spurlos vorübergehen, wäre das, was sie erweckt, nicht zum Voraus schon in uns — der Begriff der Gottheit.

Merkwürdiger als der Einwurf des Gaunilo ist der des Thomas von Aquin gegen den ontologischen Beweis des Anselm. Dieser Einwurf wird so ausgesprochen:

„Nach dem Ausspruche des Aristoteles in der Metaphysik kann Niemand das Gegentheil von dem denken, was, wie ein erstes Princip, durch sich selbst gewiß ist. Es kann aber das Gegentheil von dem Satze, daß Gott sei, gedacht werden, denn in Psalm 52 heißt es: der Thor spricht in seinem Herzen, es ist kein Gott. Also ist nicht durch sich selbst gewiß, daß Gott sei.“ [1]).

Allerdings läßt sich hier sogleich im Namen des Anselm entgegnen, daß, was ein Thor spreche, keine Wahrheit sei, folglich die Schrift, recht verstanden, für den ontologischen Beweis selbst Zeugniß ablege. Es wird uns aber vorzugs-

---

1) Summ. th. P. I. quaest. 2. art. 1.

weise daran liegen, den eigentlichen Gedanken des Thomas herauszufinden. Dieß ist nun theilweise schon in der Conclusion angedeutet, die also lautet: „Da Gott sein eigenes Sein ist, und das, was er in sich ist, uns verborgen ist, so ist der Satz, daß Gott ist, durch sich selber wohl bekannt in Beziehung auf ihn selber, aber nicht in Beziehung auf uns.“

Dieß wird von Thomas selbst also erklärt: „Durch sich selber bekannt kann etwas auf zweifache Weise sein. Zuerst in Beziehung auf sich selber, und nicht in Absicht auf uns; sodann aber in Beziehung auf sich selber und in Absicht auf uns. So ist ein Satz durch sich selber klar, weil das Prädicat schon in den Begriff des Subjects eingeschlossen ist, wie z. B. der Mensch ist ein lebendiges Wesen — animal. Wenn daher Allen bekannt ist, sowohl was das Prädicat, als was das Subject ist; so wird dieser Satz für Alle als ein durch sich selbst bekannter anzusehen sein, wie es auch erhellet bei den ersten Principien jeder Demonstration, bei Principien, deren Termini immer etwas Allgemeines sind, was Niemand mißversteht, wie: Wesen, Nichtwesen, das Ganze, der Theil u. dgl. Wenn aber etwas in Ansehung des Prädikats und des Subjects, d. h. was es nach diesem ist, bei Einigen nicht bekannt ist; so wird der Satz, so fern er in sich ist, durch sich wohl bekannt sein, nicht aber für jene, die das Prädicat und das Subject des Satzes nicht kennen.“ Daher tritt ein, was Boethius sagt, daß einige allgemeine und durch sich selbst klare Begriffe doch nur den Weisen bekannt sind, wie z. B. daß Unkörperliches nicht im Raume sei. Und so sage ich denn, daß der Satz, Gott ist, so fern er in sich ist, klar durch sich selber ist, weil das Prädicat Eins mit seinem Subjecte ist, denn Gott ist sein eigenes Sein. Weil aber wir von Gott nicht wissen, was er ist, so ist für uns der Satz nicht durch sich selbst bekannt, sondern er bedarf der Demonstration vermittelst desjenigen, was mehr bekannt und gewiß in Beziehung auf uns, weniger aber der Sache und der Natur nach ist — nämlich

durch die Wirkungen." [1]) — „Zugegeben auch, es erkenne Jemand, daß mit dem Worte Gott dasjenige bezeichnet werde, was ausgesagt wird, das nämlich, über welches hinaus nichts Höheres gedacht werden könne; — so folgt doch deßwegen noch nicht, daß er erkennt, das, was unter jenem Namen bezeichnet wird, sei in der Wirklichkeit, und nicht vielmehr allein nur in der Erfassung des Erkennens. Auch kann nicht dargethan werden, es sei in dir, wenn nicht zugleich dargethan wird, dasjenige, über welches hinaus nichts Höheres gedacht werden kann, sei auch in der Wirklichkeit. Dieß aber wird von jenen nicht zugestanden, die läugnen, daß Gott sei" [2]).

So kommt Thomas auf seinen ersten Gedanken zurück, daß, wenn der Begriff Gottes innerlich so klar ausgesprochen wäre, der Thor nicht in seinem Herzen sprechen könnte, es gebe keinen Gott. — Aber eben so fest und unverrückt kann auch Anselm bei seinem Satze stehen bleiben, daß der Thor als Thor gerade das Verkehrte d. h. der Wahrheit Entgegengesetzte und Widersprechende und darum nicht zu Glaubende aus seinem bethörten Innern herausspreche, sein Zeugniß folglich ein Zeugniß für die Wahrheit des ontologischen Arguments selbst sei. — Denn sonst wäre wahr, nicht was der Weise, sondern was der Thor spricht.

Wie viel Gewicht aber Thomas v. A. auf den Umstand lege, daß der innere Begriff ein schlechthin klarer sei, geht schon daraus hervor, daß er an einem andern Orte den Gedanken ausspricht, daß, wäre jener Begriff der Gottheit im Innern durch sich selber schon so klar und so gewiß, alsdann es unmöglich gewesen wäre, daß diejenigen, welche nicht geläugnet, sondern zugestanden haben, daß Gott sei, diesen mit der Welt je verwechselt hätten; aber eben, indem sie diese Verwechslung vornahmen, bewiesen sie dadurch sich selber; sie

---

1) Loc. cit.
2) Loc. cit.

haben von Gott nicht die Vorstellung, er sei dasjenige Wesen, über welches hinaus nichts Höheres gedacht werden könne [1]).

Es läßt sich nicht läugnen, daß der Einwurf eben so scharfsinnig als schwer und gewichtig ist. Der Grundgedanke ist der: Ist im Innern des Menschen der Begriff des Absoluten, und spricht sich dieser Begriff als der Gedanke von einem Wesen aus, über welches hinaus nichts Höheres gedacht werden kann; so hebt sich in der Wirklichkeit dieser Begriff von selbst auf: denn mit der Welt wird verwechselt, was als Absolutes über der Welt sein sollte. Der Begriff der Gottheit also, wenn er im Innern ist, ist in keinem Fall der Begriff von einem Wesen, über welches hinaus nichts Höheres gedacht werden kann.

Und dennoch fällt, trotz dieses Einwurfes, der Satz nicht, sondern er steigt sogar und gewinnt durchs Steigen. Der Einwurf erhält seine Niederlage in demselben Augenblicke, in welchem er seinen höchsten Triumph zu feiern glaubt. Um dieß zu zeigen, dürfen wir nur analysiren, was Thomas v. A. uns selbst vorhält, das heidnische Gottesbewußtsein nämlich.

Zuerst gesteht er den Heiden ein Gottesbewußtsein zu, damit aber auch einen Gottesbegriff; nur sei der letztere nicht so beschaffen, daß in ihm ein Höchstes gesetzt sei, über welches hinaus es kein Höheres geben könne, weil sonst eine Verwechslung Gottes mit der Welt nicht möglich wäre. Aber eben damit wird zugestanden, was in Abrede gestellt werden soll. Denn es liegt in der Vorstellung des Verwechselns selbst, daß das, was mit einem Andern nur verwechselt wird,

1) Contr. Gentiles l. I. c. 11. Nec oporteret, ut statim cognita hujus nominis Deum significatione, Deum esse sit notum, ut prima ratio intendebat. Primo quidem quia non omnibus notum est, etiam concedentibus Deum esse, quod Deus sit id, quo majus cogitari non possit, cum multi antiquorum mundum istum dixerint Deum esse.

dieses Andere selbst nicht sei, sondern ein Anderes, als dieses. Der Begriff Gottes ist also für sich unabhängig von der Welt, und es ist nur der aus der Sünde gekommene Irrthum, der die Verwechslung vorgenommen. Aber wie neben der Welt und unabhängig von ihr, ist auch der Gottesbegriff neben dem Irrthum und unabhängig von ihm. Ist es daher der Irrthum, der den Begriff Gottes mit dem Begriff der Welt verwechselt hat; so sind Gottesbegriff und Weltbegriff nur irrthümlich miteinander verwechselt worden, welche Verwechslung von der Vernunft erkannt und als unwahr gerichtet wird. Unmittelbar dadurch ist es aber selbst an den Tag gegeben, daß der Begriff Gottes abgesondert von der Welt im menschlichen Geiste liege, und nur irrthümlich auf die Welt übertragen worden sei, oder aus Irrthum an der Welt sich vollzogen habe.

Das ist aber nicht das Einzige. Denn in demselben Momente, in welchem der Mensch die Welt oder besser ein Weltwesen irrthümlich für Gott hält, setzt er die Welt nicht als Welt. Damit wollen wir sagen: so wie der Mensch im gewöhnlichen Zustande die Welt ansieht, weiß und erkennt er sie als Welt, nicht als Gott. Er schreibt ihr daher in diesem Zustande keine göttlichen Prädicate zu. Ist aber sein Denken ein religiöses Denken, und vollzieht er den innern Gottesbegriff so, daß er irrthümlich denselben auf die Endlichkeit überträgt; so geschieht dieß stets in der Art, daß er einerseits der Endlichkeit Prädicate verleiht, von welchen er anderseits weiß, daß sie ihr nicht zukommen. In jedem Falle aber gibt er, geschehe es mit mehr oder weniger Bewußtsein, der Endlichkeit jene Prädicate, die sie selbst nicht hat, aus sich, aus seinem Innern. So also ist gerade das religiöse Bewußtsein des Heidenthums, welches gegen den ontologischen Beweis angerufen wird, im Processe seiner Selbstvermittlung der schlagendste Beweis für das ontologische Argument; denn den innern Gottesgedanken, welchen er anders woher als aus dem Innern nicht nehmen

kann, trägt der Mensch irrthümlich durch Verwechslung auf die Endlichkeit über, um das in ihm wirklich Liegende nach Außen zu vollziehen.

Und so können wir sagen: Wäre der Begriff der Gottheit nicht im Innern des Menschen der Potenz nach, es gäbe in der Wirklichkeit — actu — weder ein falsches, noch ein wahres Gottesbewußtsein: kein falsches, weil, soll das falsche durch Verwechslung entstehen, der Begriff Gottes überall schon als ein, wenn auch nur in der Potenz, vorhandener vorausgesetzt wird: was schlechthin nicht ist, kann auch nicht verwechselt werden; — kein wahres, weil ohne den potentiellen oder principiellen Begriff der Gottheit selbst der allgemeine Ort für die Aufnahme und das Verständniß alles von Außen Dargebotenen im menschlichen Geiste fehlen würde, der Ort somit, an welchem oder in Beziehung auf welchen jede äußere Offenbarung wirken muß, wenn eine Gotteserkenntniß von Außen her in uns vermittelt werden soll. Und dieß wäre in der That eben so unmöglich, als es unmöglich wäre, den Menschen zu einem Mathematiker zu bilden, wenn der menschlichen Natur nicht die Zahl, und zu einem Geometer, wenn eben derselben nicht die Größe eingeboren wäre [1]).

Soll der Beweis für das Dasein Gottes nur aus dem Weltbewußtsein geführt werden, so wird in der Welt die Welt aufgegeben, oder die höhere Welt wird der niedern Welt geopfert. Die Welt in der Welt, oder die höhere Welt ist aber die Welt des Geistes. Dieser nun soll schweigen, die unvernünftige Natur aber reden; die Welt ohne Geist soll demonstriren, der Geist aber die Feder sein, mit welcher die unvernünftige Creatur den Beweis für das Dasein Gottes schreibt. Dann aber ist Gott dem Geiste das

1) Das Gegentheil behaupten hieße eben so viel, als dem Raben Unterricht in jenem Gesange geben wollen, der nur der Nachtigall von Natur aus eingeboren ist.

schlechthin Aeußerliche und Fremde, und dadurch der Geist selbst gezwungen, nun eine eben so unwahre Verwechslung in Betreff seiner vorzunehmen, dazu nämlich, seine Rolle mit jener der Natur auszutauschen, und zum dienenden Werkzeuge zu werden, wenn so fort diese die Gottheit anbetet.

Der Grund, warum Thomas v. A. dem ontologischen Beweise weniger gewogen ist, liegt ohne Zweifel darin, daß er ihn für eine Demonstration a priori hielt, gegen welche er im sogleich folgenden Artikel seiner theologischen Summe [1]) sich entschieden ausspricht. Unter dem Beweise a priori wird alsdann derjenige verstanden, der das Dasein Gottes aus einem höheren Princip, als Gott selbst ist, beweisen will, oder das, wovon er im Beweise als den Prämissen ausgeht, in die Würde eines solchen Princips einsetzt. Thomas aber ist der Ueberzeugung, daß der rechte Weg des Schließens nur der von der Wirkung auf die Ursache sei. Die Wirkung Gottes ist die eigentliche Manifestation Gottes. Der Weg Gottes zu uns ist das Umgekehrte unseres Weges zu Gott. Dieser Ueberzeugung ist aber auch der ontologische Beweis, der, weit entfernt, in jenem Sinne a priori zu schließen, nur an eine innere Offenbarung, d. h. an eine Offenbarung im Geiste als an ein wirkliches Factum eben so und mehr noch hält, wie an eine Offenbarung in der Natur, die ohnehin ohne die innere Offenbarung nicht einmal verstanden wird.

So sehr aber Thomas v. A. aus der eben genannten Ursache einerseits gegen den ontologischen Beweis ist, so sehr muß dieser andererseits in seiner vollen Wahrheit wiederum bei ihm selber als im Hintergrunde wirkend vorausgesetzt werden, wenn seine sonstigen Sätze in jedem Sinne wahr sein sollen. Davon hatte Thomas selbst ein bestimmtes überzeugendes Gefühl in sich, wie dieß im Besondern erscheint in

1) Summ. th. P. I. qu. 2. art. 2.

seiner Ansicht über den Zusammenhang des Seligkeitstriebes mit der Gottheit [1]). Denn hier sagt Thomas selbst, die Wahrheit, daß Gott sei, sei unserm Geiste auf natürliche Weise eingeprägt, so fern nämlich Gott die Seligkeit des Menschen sei. Denn der Mensch habe von Natur aus ein Verlangen nach Seligkeit. Was aber der Mensch von Natur aus verlange, das werde vom Menschen auf natürliche Weise auch erkannt [2]). Hier lenkt Thomas selbst in den ontologischen Beweis um, wenn es schon nicht rein, sondern durch ein Medium geschieht. Aber darin besteht auch nicht das ontologische Moment, im reinen Aether des Logischen zu sein, sondern in all dem, was als unmittelbare innere Verkündigung der Gottheit anzusehen ist. So ist der Beweis des Thomas selbst also ein ontologischer zu nennen.

Die Beweise, welche Thomas sonst für sich für das Dasein Gottes führt, haben wir an dem gegenwärtigen Orte nur geschichtlich anzuzeigen. Es sind im Ganzen neben dem vorhin angedeuteten fünf Beweise, welche Thomas v. A. für das Dasein Gottes geführt hat:

1) aus der Vorstellung eines ersten Bewegers nach Aristoteles;
2) aus der Vorstellung eines ersten Bewirkers: kosmologischer Beweis;
3) aus der Vorstellung eines an sich nothwendigen Wesens;
4) aus der Vorstellung eines absolut guten Wesens;
5) aus der Vorstellung eines Alles leitenden und zum letzten Ziele führenden Wesens, welches Ziel Gott selbst ist [3]).

Allerdings geht bei diesen Beweisen Thomas nicht zunächst

---

1) Thomas hält sich hier an Augustinus.
2) Summ. th. P. 1 qu. 2. art. 1.
3) Summ. th. P. 1. qu. 2. art 3.

von jenen Vorstellungen als einem Ersten und Unmittelbaren aus, sondern er läßt die genannten Vorstellungen selbst erst in unserm Geiste vermittelt werden durch die Endlichkeit. So heißt es z. B. bei dem letzten Beweise: Wir sehen, daß gewisse Dinge, die der erkennenden Vernunft beraubt sind, wie die Naturkörper, dennoch auf ein bestimmtes Ziel hinwirken. Dieß geht schon daraus hervor, daß sie beständig und wiederholt auf dieselbe Weise wirken, unr das zu erreichen, was das Beste ist. Daraus erhellet es, daß sie nicht aus Zufall, sondern mit Vorbedacht und nach Absicht zum Ziele kommen. Diejenigen Wesen aber, die keine Erkenntniß haben, streben keinem Ziele entgegen, außer sie seien von einem erkennenden Wesen dazu bestimmt und dahin geleitet, wie der Pfeil von dem Pfeilschützen. Also gibt es ein intelligentes Wesen, durch welches alle Naturdinge zu ihrem Ziele geführt werden; und dieses Wesen ist Gott [1]).

Dieser Argumentation wird bald darauf [2]) hinzugefügt, daß Alles, was von Natur geschehe, auf Gott als die erste Ursache zurückgeführt werde. Auf gleiche Weise müsse, fährt Thomas fort, auch Alles, was aus Vorsatz geschehe, auf eine höhere Ursache bezogen werden, welche nicht menschliche Vernunft und menschlicher Wille sei, denn diese beiden tragen den Charakter des Veränderlichen und Mangelhaften. Alles aber, dem es möglich ist, veränderlich und fehlerhaft zu sein, muß auf ein erstes, unwandelbares und an sich nothwendiges Princip zurückgeführt werden.

So kommt Thomas zu seinem oft wiederholten und mit Liebe gepflegten, an sich schlechthin wahren Satz zurück, daß Gott das Princip und das Ziel aller Dinge sei. Allein eben, indem die dadurch im Universum gesetzte Bewegung, die Bewegung nämlich der Dinge aus Gott als aus ihrem absolut schöpferischen Princip — zu Gott als dem allein wahren

1) Summ. th. P. I. qu. 2. art. 3. Quinta via.
2) Loc. cit. Ad secundum dicendum etc.

Ziel und Ende, indem, sagen wir, diese Bewegung der Dinge von Gott zu Gott im Geiste des Menschen als im Mikrokosmus erkannt werden soll, muß im Geiste des Menschen, in welchem die Welt sich spiegelt, ein Begriff sowohl des Princips als des Zieles (τελος, finis) vorausgesetzt werden, und zwar als ein Begriff des absoluten Princips und des absoluten Zieles.

Obschon nun Thomas v. A. dieß nicht selbst mit baaren Worten ausgesprochen hat, so wird man es doch der Sache nach nicht weniger zugestehen müssen, als er oben schon zugestanden, durch den Seligkeitstrieb des menschlichen Geistes sei auch die Erkenntniß Gottes in so fern der Natur eingepflanzt, als die wahre Seligkeit des Geistes allein in Gott sei.

Mit Thomas v. A. stimmt im Allgemeinen Duns Scotus überein [1]), nur daß er in der Behandlung der Gründe und Gegengründe mit mehr Umständlichkeit, wenn schon nicht mit der dem Thomas eigenen Klarheit verfahren ist. Er verbindet mit der Vorstellung vom Sein Gottes überall die Vorstellung vom Wesen Gottes, und schließt von der Nichtkenntniß des letztern auf die Nichtkenntniß des erstern, wenn die Erkenntniß eine unmittelbare sein soll. Nur Gott schaut, indem er sein Wesen schaut, unmittelbar auch sein Dasein, und einst ist dieses Schauen des vereinten Seins und Wesens Gottes den Seligen verliehen. Hier aber kann Gott nicht anders erkannt werden, als vermittelst der Creaturen, in denen er sich offenbart.

Wenn aber Duns Scotus den Thomas v. A. in der Bekämpfung des ontologischen Beweises nachahmt, so ahmt er ihn auch in seinem eigentlichen Beweisführen nach, und kommt somit, wie jener, auf einen Punkt, auf welchem er die Wahrheit des ontologischen Beweises stillschweigend voraussetzen muß.

---

1) In libr. I. Sent. dist. 2. qu. 3. dist III. qu. 2.

Der ontologische Beweis hat als der erste in der Reihe der übrigen zwei hervorstehende Eigenschaften:

a. Er ist die Offenbarung der Tiefe und Würde der geistigen Natur des Menschen als des göttlichen Ebenbildes;

b. er ist die Vorausnahme der übrigen Beweise, die ohne ihn nicht einmal möglich sind. So verhält er sich zu ihnen, wie das Alphabet zu den Büchern (die in den andern Beweisen aufgefundenen Resultate, in Begriffe aufgelöst, sind stets das, wovon der ontologische Beweis ausgeht).

II. Moralischer Beweis.

Es ist in neuerer Zeit in Abrede gestellt worden, daß vor Kant ein moralischer Beweis für das Dasein Gottes geführt worden sei [1]). So fern die so ausgesprochene Ansicht auch die Väter der Kirche miteinschließt, was wirklich der Fall ist, kann der ganze Ausspruch nur von wirklicher Unkenntniß oder höchst oberflächlicher Kenntniß der Patristik zeugen. Das wäre wohl im höchsten Grade auffallend, wenn, nach so scharfer Hervorhebung des inneren Gesetzes durch den Apostel Paulus im Briefe an die Römer, das Bewußtsein um eben dieses innere, geistige Gesetz als eine Offenbarung Gottes durch das moralische Gefühl im patristischen Zeitalter und später ein völlig erstorbenes gewesen sein würde. Wenn daher Tertullian sagt: „Für Gott legt Alles Zeugniß ab, was wir sind und worin wir sind [2]); so würde aus der Totalität dieser Momente gerade dasjenige herausfallen, dessen Abwesenheit überall und daher auch in der Wissenschaft mit Recht als ein Zeugniß gegen die sittliche Natur angesehen wird. Wie wenig aber in der genannten Hinsicht bei den Vätern ein Mangel zu finden sei, geht schon

1) „Der sogenannte moralische Beweis kömmt bei den Aeltern nicht vor, derselbe verdankt seine Ausbildung hauptsächlich Kant und seiner Schule." Klee: Lehrbuch der Dogmengeschichte 1. Bd. S. 126. 127.

2) Habet Deus testimonio totum hoc, quod sumus et in quo sumus: adv. Marcion. l. I. c. 10.



aus den apostolischen Constitutionen hervor, in welchen wir den höchst merkwürdigen Ausspruch finden: „Du hast dem Menschen ein innerliches natürliches Gesetz gegeben, damit er in sich selber die Keime eines göttlichen Erkennens trüge“ [1]).

Diese Stelle ist aber nicht die einzige, die uns das kirchliche Alterthum über die moralische Gottesoffenbarung im Innern des Menschen überliefert; vielmehr ist jenes an Aussprüchen dieser Art nicht weniger reich als an Aussprüchen über das ontologische Moment. So weist schon Justin der Mart. auf *αἰωνια δικαια* in der menschlichen Natur mit Rücksicht auf die Heidenwelt hin [2]). An sich aber finden wir, wenn von diesem innern Gesetze als einem Gesetze des göttlichen Erkennens und Lebens zugleich die Rede ist, genau auf jenen Parallelismus hingewiesen, der besteht zwischen dem geoffenbarten und natürlichen Gesetze, und auf den wir oben schon in der Darstellung der Bibellehre unsere Aufmerksamkeit hingelenkt haben. Wie daher das den Juden durch außerordentliche Offenbarung gegebene Gesetz, ein Gesetz für Erkennen und Leben zugleich war; so ist auch das Naturgesetz als das Gesetz des Geistes ein solches, ein Gesetz somit, durch welches der Mensch sowohl zur Erkenntniß der Gottheit als zum Leben nach dem Willen Gottes innerlich bestimmt wird. Im Sinne eines solchen Parallelismus nimmt es Chrysostomus, wenn er sagt: „Ueberdieß hat er in unsern Willen ein geschriebenes Gesetz gegeben, Propheten gesendet und Wunder gewirkt; aber vor Allem dem hat er,

---

1) *Νομον δεδωκας ἀνθρωπῳ ἐμφυτον, ὁπως οἰκοθεν καὶ παρ᾽ ἑαυτου ἐχοι τα σπερματα της θεογνωσιας.* Constit. Apostol. l. VIII. c. 12. Nach den Untersuchungen des Herrn v. Drey fällt das achte Buch der apostolischen Constitution nicht über's vierte Jahrhundert hinaus. Siehe dessen neue Untersuchungen über die Constitutionen und Canones der Apostel S. 145 ff.

2) Dial. c. Tryphon.

da er den Menschen bildete, diesem ein Gesetz ins Innere als einen natürlichen Lehrer gegeben" — *διδασκαλον ἀυτῳ τον ἐμφυτον ἐναπεθετο νομον* [1]). Und er fügt hinzu: „Diesen Lehrer kannte auch Abel: da noch keine Buchstaben, noch keine Propheten, keine Apostel waren, noch ein geschriebenes Gesetz (*νομος γραπτος*), sondern allein nur das der Natur eingeprägte Gesetz." Von diesem Gesetze sagt Chrysostomus weiter, daß es auch in Kain gewesen sei, daß aber dieser entgegengesetzte, verkehrte Wege eingeschlagen habe. Welche Bedeutung aber Chrysostomus diesem Gesetze beilege, geht schon daraus hervor, daß er sagt, dieses Gesetz sei eine von der Natur zur Erkenntniß Gottes führende Lehre [2]). Eben so sagt er an einem andern Orte in Beziehung auf Job: „Da er ein eingebornes Naturgesetz hatte, bedurfte er nicht des geschriebenen" [3]). Endlich an einem dritten: „Als Gott den Menschen im Anfange schuf, schuf er ihm ein natürliches Gesetz ein; welches aber ist dieses Naturgesetz? Das Gewissen hat er uns eingepflanzt und gewollt, daß uns von Natur eine Erkenntniß des Guten und Bösen einwohne" [4]).

Wir lassen fortan mehrere gleichbedeutende Aussprüche der Väter aufeinander folgen:

Oekumenius: „Wir sagen, daß auch den Heiden das Gesetz der Nächstenliebe eingeprägt gewesen sei, Wo und Wie? — In der Tafel des Herzens, in den natürlichen Begriffen des Geistes" [5]). Derselbe: „Das Gesetz des Geistes *νομος του νοος* — ist ein vom Schöpfer der Natur eingepflanztes Gesetz, das dazu antreibt, was Gott

---

1) Chrysostom. Ad scandalizatos. c. 8.

2) *Ἡ ἀπο της κτισεως διδασκαλια προς θεογνωσιαν φερουσα.*

3) Homil. in Protomartyr. Stephanum, T. VII. opp. p. 336 ed. Paris.

4) Homil. XII. ad populum Antiochen, vergl. homil XIII., wo derselbe Ausspruch vorkommt.

5) Oecumen. in I. Joh. II. p. 193. ed. Veronae. 1532.

angenehm ist" [1]). Theodoret: „Es gibt ein Gesetz ohne Buchstaben, welches dem Menschen bei der Schöpfung auf dem Wege der Natur gegeben worden ist" [2]). Ambrosius: „Etwas Anderes sind wir selbst, etwas Anderes ist das Unsrige, und etwas Anderes, was um uns ist. Wir sind Seele und Vernunft. Schau in dich selbst hinein, und erkenne dich selbst! In der Seele wohnt die Weisheit, in der Seele wohnt die Gerechtigkeit, denn alle Kraft ist von Gott. Jene Seele ist schön, aus der das Ebenbild der göttlichen Urkraft zurückstrahlt. Jene Seele ist schön, in der das Abbild des väterlichen Wesens, und der Glanz der göttlichen Herrlichkeit leuchtet. Die Bildung unserer Seele ist nur in so fern wahr und vortrefflich, als sie ein Abglanz des göttlichen Bildes ist. Unsere Seele ist ganz nach diesem Bilde geschaffen. Mensch! du bist nur in sofern Mensch, als du diesem Ebenbilde gemäß bist" [3]). Gregor der Große: „Die vernünftige Seele ist zu Gott allein, der sie gebildet hat, aufgerichtet und bestimmt. Darum, weil sie zu Gott geschaffen ist, erkleckt ihr auch nichts, was nicht Gott ist" [4]).

Mit dieser tiefsinnigen Bemerkung geht der moralische Beweis in den teleologischen über, der übrigens nach seinem wahren Wesen angesehen, in Absicht auf den Menschen mit dem moralischen zusammenfällt. Denn das im Innern des Menschen, das Göttliche als Offenbarung und Willen aussprechende Gesetz, führt auch auf natürliche Weise zu dem Göttlichen hin, als dem allein wahren Ziel und Ende des menschlichen Geistes. In dieser Hinsicht sagt Eusebius: „Unser Endzweck ist nicht hier auf der Erde; in

---

1) Oecumen. in cap VII. ad Romanos. Eben so zu derselben Stelle Theophilakt νομος φυσικος. Eben so derselbe in cap. VI. Lucae.

2) Theodoret in Psalm. 19. cfr. Gregor v. Naz. orat. XVI. p. 256. Origenes in Philocalia. c. 9.

3) Ambros. in Hexaemer. l. VI.

4) Gregor. M. in expositione moral. Job. l. XXVI. c. 36.

Gott allein, von dem wir abgewichen sind, ist uns das Ziel gesteckt. Zu Gott also müssen wir uns zurückwenden, das Bild Gottes in uns herstellen, das zwar nicht gänzlich ausgelöscht ist" [1]). Athanasius bringt das im Innern waltende Gesetz in Verbindung mit dem göttlichen Logos, als mit demjenigen, der die gesammte Vernunftwelt in Bewegung setzt, belebt, und je nach der besondern Bestimmung des Wesens lenkt und regiert. Sofort spricht er folgendes aus: „Das göttliche Wort ist in Allem unser Führer, unser Herrscher, unser Erhalter, der Alles zur Herrlichkeit seines Vaters zurückleitet" [2]). Und Isidorus sagt: „Unter dem Himmel ist Alles um des Menschen willen erschaffen worden; er allein hat hienieden keinen Zweck für sich" [3]).

Schon aus den bisherigen Mittheilungen wird klar geworden sein, wie enge und unzertrennlich der ontologische Beweis und der moralische, dieser zugleich mit dem teleologischen, die Menschen betreffend, zusammengenommen, unter sich zusammenhängen. Der Geist, der seinen Ursprung, so wie sein Ziel und Ende, welches Gott ist, durch eine gewisse unmittelbare innere Anschauung erkennt, derselbe Geist verbindet mit dieser intellectuellen Anschauung ein entsprechendes Gefühl, so wie einen der Anschauung und dem Gefühle zumal entsprechenden Trieb. Wenn daher die Väter so oft sich dahin ausdrücken, die menschliche Seele habe in sich eine wesentliche Erkenntniß der Gottheit, der Mensch erkenne Gott schon zufolge seines Menschenwesens, dem Menschen sei ein unwiderstehlicher Drang nach dem Göttlichen eingeboren u. s. w.: so ist damit weder eine geistige Facultät der Menschennatur besonders bezeichnet, noch eine andere ausgeschlossen; darum heißt auch das griechische συνειδησις, so wie das lateinische conscientia sowohl Be-

1) Euseb. Praeparat. evangel. l. VII. c. 7.
2) Athanas. contr. gent. c. 1.
3) Isidor. de summo bono l. I. c. 13.

wußtsein als Gewissen: in beiden aber kündigt sich die Eine Gottheit zumal an: es ist somit das Eine geistige Bewußtsein, welches auch Eine und dieselbe göttliche Sprache spricht.

Nach dieser kurzen Bemerkung theilen wir noch einige wenige dahin Bezug habende Stellen aus Vätern und kirchlichen Theologen mit. Athanasius: „Der Weg der Wahrheit führt uns zum wahren Gott. Wir bedürfen keiner andern Sache, die außer uns da wäre, um diesen Weg zu finden, und ihn sicher zu wissen. Gott ist zwar über uns Alle hoch erhaben, aber der Weg, der zu Gott uns führt, ist nicht weit von uns, ist nicht außer uns, sondern in uns selbst. So hat auch schon Moses gelehrt: das Wort des Glaubens ist in deinem Herzen. Diese Lehre hat der Welterlöser mit göttlichem Ansehen geheiliget: das Reich Gottes, sprach er, ist in euch selbst. Da wir nun in uns selbst das Wort des Glaubens und das Reich Gottes haben, so können wir in uns selbst Gott anschauen, und den König aller Geschöpfe, nämlich das Heil bringende Wort des Vaters“ [1]). Hieronymus: „Der Ausdruck: Gott offenbarte seinen Sohn in mir, ist nicht der nämliche, als wenn der Apostel gesagt hätte, Gott offenbart mir seinen Sohn. Wenn Jemanden etwas geoffenbart wird, so wird ihm das geoffenbart, was in ihm zuvor noch nicht war. Wird aber in Jemanden etwas entdeckt, so wird ihm das offenbar, was in ihm zuvor schon war. So heißt es auch im Evangelium: Er, den ihr nicht erkennet, steht mitten in euch. So heißt es auch: Er war das wahre Licht, das jedem Menschen, der in die Welt kommt, erleuchtet. Daraus erhellet, daß jeder Mensch zufolge seiner Natur eine Kenntniß von Gott besitzt, daß kein Mensch ohne Christus in die Welt kömmt und daß ein jeder in sich schon den Saamen der Weisheit, der Gerechtigkeit, und der übrigen

1) Athanas. contr. Gent.

Tugenden mitbringt. Daher kömmt es auch, daß viele ohne den Glauben und ohne das Evangelium weislich und gerecht handeln, wenn sie den Eltern gehorchen, den Armen helfen, die Nachbarn nicht unterdrücken, und das fremde Gut nicht rauben. Sie machen sich eben auch darum des göttlichen Gerichtes desto schuldiger, weil sie die Anfangsgründe der Tugenden und den Saamen der Gottheit in sich schon haben, und an Gott nicht glauben, ohne den sie nicht einmal sein könnten“ [1]).

Wir schließen unsere dießfallsigen Mittheilungen mit einer Stelle aus Arnald, einem Freunde des heiligen Bernhard im zwölften Jahrhunderte [2]): „Wir suchen Gott, aber wie wir ihn suchen, finden wir ihn nicht immer sogleich. Wir schmecken, kosten, riechen und fühlen ihn, so nahe ist er uns! — Treten wir näher hinzu, ach! so ist er schon wieder außer unserm Blick! — Wie der Blitzstrahl die Wolke aufreißt, und wie dann das jählinge Licht das Auge mehr zurückschlägt, als erhellet, so wird der Mensch oft, ich weiß nicht wie, bewegt, innerlich gerührt, er fühlt sich getroffen, und doch schaut er nicht auf Gott, der ihn so rührt! — Er hört im Innersten tief verborgene Worte [3]), die er nicht

---

1) Hieronym. Commentar. l. I. in epist. ad Gal. c. 1.

2) Die betreffende Schrift de operibus Christe cardinalibus ist früher fälschlich dem heil. Cyprian zugeschrieben worden.

3) Wer erinnert sich hier nicht an die Beschreibung, die Schleiermacher von jenem Momente macht, in welchem sich die individuelle Vernunft mit dem Universum einiget? — Reden über die Religion S. 69—75. 3te Ausg. Obschon die betreffende Stelle Einiges enthält, dem wir unsern Beifall nicht geben können, ist sie doch andererseits wieder so charakteristisch, daß wir ihre Mittheilung am Orte finden: „Damit ihr aber verstehet, wie ich es meine mit dieser Einheit der Wissenschaft, der Religion und der Kunst und mit ihrer Verschiedenheit zugleich: so versucht mit mir hinabzusteigen in das innerste Heiligthum des Lebens, ob wir uns dort vielleicht gemeinschaftlich zurecht finden können. Dort allein findet ihr das ursprüngliche Verhältniß des Gefühls und

aussprechen kann; er hört sie und kann daran nicht zweifeln, denn Gott steht neben ihm! — Ja Gott ist in ihm, er regt

---

der Anschauung, woraus allein ihr Einssein und ihre Trennung zu verstehen ist. Aber an Euch selber muß ich Euch verweisen, an das Auffassen eines lebendigen Momentes. Ihr müßt es verstehen, euch selbst gleichsam vor eurem Bewußtsein zu belauschen, oder wenigstens diesen Zustand für euch aus jenem wieder herzustellen. Es ist das Werden eures Bewußtseins, was ihr bemerken sollt, nicht etwa sollt ihr über ein schon gewordenes reflectiren. Sobald ihr eine gegebene bestimmte Thätigkeit eurer Seele zum Gegenstande der Mittheilung oder der Betrachtung machen wollt, seid ihr schon innerhalb der Scheidung, und nur das Getrennte kann euer Gedanke umfassen. Darum kann euch meine Rede auch an kein bestimmtes Beispiel führen; denn eben sobald etwas ein Beispiel ist, ist auch das schon vorüber, was meine Rede aufzeigen will, und nur noch eine leise Spur von dem ursprünglichen Einssein des Getrennten könnte ich euch daran nachweisen. Aber auch die will ich vorläufig nicht verschmähen. Ergreift euch dabei, wie ihr ein Bild von irgend einem Gegenstand zeichnet, ob ihr nicht noch damit verbunden findet ein Erregt- und Bestimmtsein eurer Selbst gleichsam durch den Gegenstand, welches eben euer Dasein zu einem besondern Moment bildet. Je bestimmter euer Bild sich auszeichnet, je mehr ihr auf diese Weise der Gegenstand werdet, um desto mehr verliert ihr euch selbst. Aber eben weil ihr das Uebergewicht von jenem und das Zurücktreten von diesem in seinem Werden verfolgen könnt, müssen nicht jenes und dieses Eins und gleich gewesen sein in dem ersten ursprünglichen Moment, der euch entgangen ist? Oder ihr findet euch versunken in euch selbst, Alles was ihr sonst als ein Mannigfaltiges getrennt in euch betrachtet in dieser Gegenwart unzertrennlich zu einem eigenthümlichen Gehalt eures Seins verknüpft. Aber sehet ihr nicht beim Aufmerken noch im Entfliehen das Bild eines Gegenstandes von dessen Einwirkung auf euch, von dessen zauberischer Berührung dieses bestimmte Selbstbewußtsein ausgegangen ist? Je mehr eure Erregung und euer Befangensein in dieser Erregung wächst, und euer ganzes Dasein durchdringt, um, vorübergehend wie sie sein muß, für die Erinnerung eine unvergängliche Spur zurückzulassen, damit was euch auch neues zunächst ergreife ihre Farbe und ihr Gepräge tragen muß, und so zwei Momente sich zu einer Dauer vereinigen; je mehr euer

ihn auf, aber er läßt sich so, wie er ist, nicht sehen .... Das was der Verstand allein erreicht, das sehen wir so, wie

Zustand euch so beherrscht, um desto bleicher und unkenntlicher wird jene Gestalt. Allein eben weil sie verbleicht und entflieht, war sie vorher näher und heller, sie war ursprünglich Eins und dasselbe mit eurem Gefühl. Doch, wie gesagt, dieß sind nur Spuren, und ihr könnt sie kaum verstehen, wenn ihr nicht auf den ersten Anfang jenes Bewußtseins zurückgehen wollt. Und solltet ihr dies nicht können? Sprecht doch, wenn ihr es ganz im allgemeinen und ganz ursprünglich erwägt, was ist doch jeder Act eures Lebens ohne Unterschied von andern, in sich selbst? Doch unmöglich etwas anderes als das Ganze auch ist, nur als Act, als Moment. Also wohl ein Werden eines Seins für sich, und ein Werden eines Seins im Ganzen, beides zugleich! ein Streben in das Ganze zurückzugehen, und ein Streben für sich zu bestehen, beides zugleich; das sind die Ringe, aus denen die ganze Kette zusammengesetzt ist; denn euer ganzes Leben ist ein solches im Ganzen seiendes für sich Sein. Wodurch nun seid ihr im Ganzen? Durch Eure Sinne hoffe ich, wenn ihr doch bei Sinnen sein müßt, um im Ganzen zu sein. Und wodurch seid ihr für euch? Durch die Einheit eures Selbstbewußtseins, die ihr zunächst in der Empfindung habt, in dem vergleichbaren Wechsel ihres Mehr und Weniger. Wie nun Eins nur mit dem Andern zugleich werden kann, wenn beides zusammen jeden Akt des Lebens bildet, das ist ja leicht zu sehen. Ihr werdet Sinn und das Ganze wird Gegenstand, und dieses Ineinandergeflossen- und Einsgewordensein von Sinn und Gegenstand, ehe noch jedes an seinen Ort zurückkehrt, und der Gegenstand wieder losgerissen vom Sinn euch zur Anschauung wird und Ihr selbst wieder losgerissen vom Gegenstand euch zum Gefühl werdet, dieses frühere ist es, was ich meine, daß ist jener Moment, den ihr jedesmal erlebt; aber auch nicht erlebt, denn die Erscheinung eures Lebens ist nur das Resultat seines beständigen Aufhörens und Wiederkehrens. Eben darum ist er kaum in der Zeit, so sehr eilt er vorüber; und kaum kann er beschrieben werden, so wenig ist er eigentlich da für uns. Ich wollte aber, Ihr könntet ihn festhalten und jede, die gemeinste, so wie die höchste Art eurer Thätigkeit, denn alle sind sich darin gleich, auf ihn zurückführen. Wenn ich ihn wenigstens vergleichen dürfte, da ich ihn nicht beschreiben kann, so würde ich sagen, er sei flüchtig und

hienieden es eine Seele zu sehen vermag; wir sehen es durch die sichtbaren Dinge von Ferne nur, und sehen es nicht ohne die göttliche Weisheit. In vielen Stücken irren wir herum, wie auf dem Felde der Meinungen, in vielen aber hängen wir fest der Wahrheit an; in vielen andern wieder werden

---

durchsichtig wie jener Duft, den der Thau Blüthen und Früchten anhaucht, er sei schamhaft und zart, und heilig und fruchtbar. Auch ist er wohl nicht nur wie dieses, sondern man kann sagen dieß Alles selbst. Denn er ist das erste Zusammentreten des allgemeinen Lebens mit einem besonderen, und erfüllt keine Zeit und bildet nichts Greifliches; er ist die unmittelbare über allen Irrthum und Mißverstand hinaus heilige Vermählung des Universum mit der fleischgewordenen Vernunft. Ihr liegt dann unmittelbar an dem Busen der unendlichen Welt, ihr seid in diesem Augenblick ihre Seele, denn ihr fühlt, wenn gleich nur durch einen ihrer Theile doch alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben wie euer eigenes; sie ist in diesem Augenblick euer Leib, denn ihr durchdringt ihre Muskeln und Glieder wie eure eignen, und euer Sinnen und Ahnen setzt ihre innersten Nerven in Bewegung. So beschaffen ist die erste Empfängniß jedes lebendigen und ursprünglichen Momentes in eurem Leben, welchem Gebiet er auch angehöre, und aus solcher erwächst also auch jede religiöse Erregung. Aber sie ist, wie gesagt, nicht einmal ein Moment; das Durchdringen des Daseins in diesem unmittelbaren Verein löset sich auf, sobald das Bewußtsein wird, und nun tritt entweder lebendig und immer heller die Anschauung vor euch hin, oder es arbeitet sich das Gefühl aus eurem Inneren hervor und nimmt verbreitend euer ganzes Wesen ein, wie die Röthe sich über dem Antlitz der Jungfrau verbreitet. Und, wenn sich erst als eines von beiden, als Anschauung oder Gefühl euer Bewußtsein festgestellt hat, dann bleibt euch, falls ihr nicht ganz in dieser Trennung befangen das wahre Bewußtsein eures Lebens im Einzelnen verloren habt, nichts anders als das Wissen um die ursprüngliche Einheit beider Getrennten, um ihr gleiches Hervorgehen aus dem G r u n d v e r h ä l t n i ß e u r e s D a s e i n s. Weshalb denn auch in diesem Sinne wahr ist, was ein alter Weiser euch gelehrt hat, daß jedes W i s s e n e i n e E r i n n e r u n g ist an das nämlich, was außer der Zeit ist, eben daher aber mit Recht an die Spitze jedes Zeitlichen gestellt wird.

wir von der Erhabenheit der Gegenstände niedergedrückt, und rufen mit dem Apostel aus: O Tiefe des Reichthums, der Weisheit und der Erkenntniß Gottes! In unsern Herzen beut sich uns Gott dar, da strömt er sein Licht uns ein, da regt, da ruft er uns auf! Würden wir ihn fürwahr nicht innigst schon fühlen, dann hätten wir weder eine Hoffnung, noch ein Vermögen, nach ihm uns zu sehnen, und ihn zu suchen. Weil wir ihn aber nur zum Theil fühlen, darum ist uns jener Geruch, so wie jener Geschmack so wunderbar, denn er hat mit den fleischlichen Begehrungen schlechthin keine Aehnlichkeit, und durch sein Vergnügen unterscheidet er sich von allen übrigen Gelüsten. Darum sehnen wir uns auch um so heftiger nach diesen Vergnügungen, je mehr es auf unserer (Geistes-) Wage die andern Freuden überwiegt. Dieses Verlangen reinigt uns in unsern Untersuchungen, diese Reinigung tilgt die Flecken der Seele aus, und hebt uns von Stufe zu Stufe, und dann zeigt das Ebenbild Gottes und die Aehnlichkeit Gottes durch das Geschöpf nach vielem und langem Bestreben jene himmlische Herrlichkeit, die die Eigenheit des göttlichen Ebenbildes selbst ist" [1]).

Der moralische Beweis ist also, können wir aus dem Bisherigen schließen, so alt als das Christenthum selbst, indem er, mit dem Apostel Paulus seinen Anfang nehmend, beinahe durch alle Väter der Kirche sich hindurchzieht, und seit dem Zeitalter der Letztern bei den spätern Theologen immer wiederkehrt. Glaubt man jedoch, nur derjenige Beweis sei der moralische, der, wie der Kantische, den Glauben an das Dasein Gottes aus der Nothwendigkeit einer dereinstigen gerechten Vergeltung erschließt; so hat auch diese Form des moralischen Beweises vor Kant nicht gefehlt. Die hier zu nennenden Theologen sind Abälard und Raimund von Sabunde.

---

1) Arnaldus: de operibus Christi cardinalibus.

Abälard gehört zu denjenigen Theologen, die das Dasein Gottes nicht auf einen einzigen Beweis gestellt haben, wie es denn in der That eben so viele Beweise für das göttliche Sein gibt, als Beziehungen zwischen Gott und der Welt sind. — So hielt er sich denn bald an die Uebereinstimmung der Völker, deren Wahrheit auf die Natur des Menschen sich gründe; bald an den Satz, der sich dahin ausspricht, der Mensch selbst sei ein lebendiger Beweis für das Dasein Gottes; denn, indem er einerseits das Bewußtsein fest und sicher in sich trage, sich selbst nicht geschaffen zu haben, liefere sein vernünftiger Geist an sich schon den Beweis, daß er nicht das Geschöpf der unvernünftigen Natur sein könne. Endlich bekennt er, daß es noch eine große Zahl anderer Beweise gebe, die er aber nicht vorführt, sondern an verschiedenen Orten nur andeutet. Dahin gehört der aus der Idee einer nothwendigen Vergeltung, die an sich die Idee eines nothwendigen Vergelters ist, welche Idee als eine in der Menschheit lebende allein im Stande ist, frechen Uebermuth da niederzuhalten, wo er keine menschlichen und keine göttlichen Gesetze mehr achten will [1]).

---

1) Diesen Beweis führt Abälard in folgenden Worten: Quam honestum vero sit ac salubre, omnia ad unum optimum tam rectorem quam conditorem spectare, et cuncta potius ratione, quam casu fieri seu regi, nullus est, cui propriae ratio non suggerat conscientiae. Quae enim sollicitudo bonorum nobis operum inesset, si, quem nec amore nec timore veneraremur, Deum penitus ignoraremus? Quae spes aut malitiam refraenaret potentum aut ad bona eos alliceret opera, si omnium justissimus ac potentissimus frustra crederetur? Ponamus itaque ut, dum bonis prodesse ac placere quaerimus, obstinatos cogere non possimus, cum ora eorum non necessariis obstruamus argumentis. Ponamus, inquam, hoc si volunt: sed opponamus, quod nolunt, summam eorum impudentiam arguentes, si hoc calumniantur quod refellere nullo modo possunt, et quod plurima tam honestate quam utilitate commendatur. Inquiramus eos, qua ratione malint

Was dem voranstehenden moralischen Beweise an formeller Vollendung fehlt, bringt der des Raimund v. Sabunde so sehr ein, daß man in gewisser Hinsicht sagen kann, Kant habe ihn nur copirt [1]).

---

eligere Deum non esse, quam esse; et cum ad neutrum cogi necessario possint, et alterum multis commendetur rationibus, alterum nullis: iniquissimam eorum confundamus impudentiam, qui id, quod optimum esse non dubitent, omnibusque est tam rationibus quam auctoritatibus consentaneum, sequi respuant, et contrarium complectantur. Quod si de occultis rerum naturis, ac de ipso quoque rerum coelestium statu, quas experimentis non possunt discutere, ut certi non valeant esse, auctoritatibius hominum cedunt, cur de auctore omnium eisdem non acquiescunt? — (Abaelardi theol. christiana l. 5. in Martene et Durand Thesaur. nov. Anecdotorum T. V. p. 1349. 1350.)

1) Er verläuft sich also: „Quoniam autem homo, in quantum homo, est talis naturae, quae facit opera sua talia, ad quae de natura sua sequitur meritum vel demeritum, et per consequens debetur eis praemium vel poena, et dicuntur praemialia vel punibilia, et per consequens etiam judicabilia vel examinabilia. Et quoniam homo non potest remunerare, in quantum homo est, et cum opera hominis requirant hoc... ideo necesse est, quod sit aliquis supra hominem major, qui possit hoc remunerare vel punire, et correspondere sibi secundum sua opera. Si enim non esset aliquis, qui posset hoc facere, sequeretur, quod homo esset frustra et in vanum, quoniam opera ejus essent frustra, quoniam ultra alia opera aliarum rerum sunt praemiabilia et punibilia. Et si nullus sit, qui correspondeat operibus suis praemiando, sequitur quod totum universum est frustra et inordinatum, quoniam omnia inferiora serviunt homini et sunt propter hominem et homo est pars principalis universi. Et si homo est frustra, sequitur quod totum residuum est frustra. Et tamen videmus ad sensum, quod omnia inferiora usque ad hominem sunt ordinata, et tamen homo non ordinavit illa. Sequitur ergo quod etiam homo erit ordinatus. Et etiam sequitur, quod aliquis respondebit homini secundum ejus naturam... Videmus quod in

Der hier von Raimund ausgesprochene Grundgedanke ist der: Ueberall in der Welt herrscht eine von Menschen nicht hervorgebrachte Ordnung, in Folge derer Alles so einander entspricht, wie der Gegenstand, der gesehen werden soll, dem Auge, welches sieht. Alles in der Schöpfung gipfelt aber im Menschen, in Absicht auf welchen die Ordnung nur um so mehr noch bestehen muß, wenn nicht Alles vergebens und nur wie aus Zufall sein soll. Die für ihn nur um so mehr geltende Ordnung bezieht sich aber insbesondere auf seine Handlungen. Da diese entweder gut oder böse sind, muß ihnen gegenüber nach der ewigen Ordnung Belohnung oder Strafe sein. Diese kann jedoch der Mensch in keiner Hinsicht selbst verhängen; es muß somit Jemand geben, der im höchsten und schlechthin wahren und absolut gerechten Sinne die Vergeltung übt. Dieß aber kann Niemand sein, außer Gott, der höchsten Intelligenz, der höchsten Weisheit und der absoluten Gerechtigkeit.

Mit dieser Beweisart verband aber Raimund v. Sabunde noch andere Beweise, und zwar zunächst den kosmologischen und physikotheologischen. Vor Allem aber weist der Mensch selbst auf eine höhere Natur hin, die für ihn sowohl, als für die gesammte Welt eben so der einzig mögliche Er-

---

natura cuilibet rei respondet, quod sibi proprium est et proportionabile ac debitum, quoniam nihil remanet vacuum, sed cuilibet rei correspondet secundum suam naturam illud, quod exigit. Ut v. g. rebus visibilibus correspondet oculus ad videndum, rebus audibilibus auris ad audiendum, rebus intelligibilibus intellectus, et sic de aliis. Et hoc est, ut omnia ista non fiant frustra talia Quare ergo non similiter correspondet rebus praemiabilibus praemiator ad praemiandum, et punitor ad puniendum, et rebus judicabilibus judex ad judicantum? Et hoc, ut merita et demerita non sint frustra, nec in vacuum talia. Ergo necessario correspondebit homini juxta opera sua aliquis praemiator seu punitor major homine." — Raimund de Sabunde: Theologia naturalis. Tit. 83.

Erkenntnißgrund als die zu Grund liegende Wahrheit ist. Selbst der ontologische Beweis in der Form des Anselmischen ist ihm nichts weniger als fremd [1]).

III. Der kosmologische und physikotheologische Beweis.

Die Kirchenväter führen in der Regel beide Beweise nicht getrennt, sondern in Vereinigung mit einander. Dadurch sollen allerdings die Momente, die jeder für sich hat, nicht selbst von einander getrennt werden, was sie auch nicht können; sondern es wird bei den Vätern nur die Gewohnheit wahrgenommen, dann, wenn sie das Dasein Gottes durch die Welt offenbar werden lassen, mit dem einfachen Sein der Welt, womit es der kosmologische, auch die Beschaffenheit der Welt zu betrachten, womit es der physikotheologische Beweis zu thun hat. So fern sie nun verbinden, verbinden auch wir, sofern sie aber in der Vorstellung trennen, trennen auch wir.

1. Kosmologischer Beweis.

Der kosmologische Beweis zerfällt aber selbst wieder in zwei Argumente:

Das erste wird geführt aus der Zufälligkeit der Welt, das Andere aus der Unmöglichkeit einer unendlichen Causalreihe.

a. Aus der Zufälligkeit der Welt, ex contingentia mundi.

Diesen Beweis führten, wenn auch nicht mit aller Ausführlichkeit, Justin d. M. [2]), Cyrillus [3]), Joh. Da-

1) Regula autem, quae radicatur in homine, est ista: quod Deus est quo nihil majus cogitari potest. Ex ideo sequitur, quod Deus est, quicquid melius cogitari potest. Quicquid ergo potest homo cogitare perfectissimum, optimum, dignissimum, nobilissimum et altissimum, hoc est Deus Tit. 62.

2) Dial. c. Tryph. 5.

3) De trinitate. l. I. c. 8.

mascenus [1]) u. A. In mehr formellem Ausdruck des Logischen tritt derselbe Beweis auf bei Hugo v. St. Victor. Er sagt: „Alles was den Charakter der Veränderlichkeit an sich aufzeigt, kann einst nicht gewesen sein, indem das, was sich in seinem gegenwärtigen Dasein nicht als beharrlich erweist, eben hiedurch anzeigt, daß es einst nicht war. So verkündet die Natur ihren Schöpfer, indem sie zeigt, sie sei von ihm hervorgebracht worden“ [2]).

Auf ähnliche zwar, dabei aber doch wieder originelle Weise Richard von St. Victor. Dieser große Theolog des Mittelalters hat in seinem Erweise des Daseins Gottes einen so eigenthümlichen Weg einzuschlagen, daß, zumal da er auf Bestimmungen kommt, welches in mancher Hinsicht den neuesten von Schelling, das pantheistische Moment abgerechnet, gleichen, es wohl die Mühe lohnt, bei ihm etwas zu verweilen.

In seinem Werke über die Dreieinigkeit [3]), auf welches wir unsere Darstellung gründen, unterscheidet Richard eine dreifache Weise des Seins. Alles, was ist, oder sein kann, hat das Sein entweder von Ewigkeit, oder es hat dasselbe in der Zeit erhalten. Alles, was ist oder sein kann, hat das Sein entweder von sich selbst oder von einem Andern. Im Allgemeinen wird daher alles Sein nach einem dreifachen Gesichtspunkt unterschieden. Denn jedem existenten Wesen wird das Sein zukommen, entweder von Ewigkeit und durch sich selber, oder im Gegentheil weder von Ewigkeit noch durch sich selber, oder was zwischen Beidem in der Mitte liegt, zwar von Ewigkeit, aber nicht durch sich selber. Ein Viertes nämlich, das etwa dem dritten Gliede aus dem Gesichtspunkte des Gegentheils zu entsprechen scheinen möchte, kann die Natur selbst als ein

1) Orthodox. fid. l. I. c. 3.
2) Hugo de S. Victore. De sacramentis. l. I. c. 10.
3) Richard. de S. Victore: De trinitate libb. 6.

in Wirklichkeit Seiendes nicht zugeben. Denn Nichts kann durch sich selber sein, was nicht eben darum von Ewigkeit wäre. Was daher immer in der Zeit zu sein angefangen hat, war einst ein Nichts; als es aber Nichts war, hatte es auch schlechthin Nichts, und vermochte nichts, konnte daher auch weder sich noch einem Andern verleihen, daß es sei, oder daß es etwas vermöge. Sonst hätte es gegeben, was es selbst nicht hatte, und bewirkt, was es nicht konnte. Daraus ist aber der Schluß zu ziehen, wie unmöglich es sei, daß etwas durch sich selber sei, was nicht von Ewigkeit ist [1]).

Was nun jenes Sein betrifft, welches nicht von Ewigkeit, und darum auch nicht durch sich selbst ist, so ist es dasjenige, welches, indem es der Erfahrung sich darbietet, zugleich geeignet ist, zu dem zu erheben, was über der Erfahrung ist. Das Sein aber, welches erfahren wird, zeigt an sich selber einen beständigen Wechsel und eine beständige Veränderung auf. Dieses geht vorüber, jenes folgt, und was vorher nicht war, tritt als ein Wirksames heran. So ist es in der Menschheit, so in der Thierwelt, so im Pflanzenreich, und was sich an dem Werke der Natur zeigt, das zeigt sich auch an den Werken der Kunst und Industrie. Daß es also unendlich vieles gibt, was von Ewigkeit nicht ist, wird durch Erfahrung kund. Was aber von Ewigkeit nicht ist, ist, wie wir gesehen haben, auch nicht durch sich selbst. Alles daher, was in der Zeit entstanden ist, hat das mit einander gemein, daß es weder von Ewigkeit, noch durch sich selber ist [2]).

Von dem Sein aber, das weder von Ewigkeit, noch durch sich selber ist, schließen wir nothwendig auf ein Sein, das sowohl durch sich als von Ewigkeit ist. Denn wenn nichts durch sich selber gewesen wäre, so gäbe es auch nichts, wodurch jenes seine Existenz erhalten hätte, was das Sein

---

1) De trinitate lib. I. c. 6.
2) Loc. cit. c. 7.

weder aus sich hat noch haben kann. Es steht daher durch Urtheil und Schluß richtig, daß es Etwas gibt, was sowohl durch sich als von Ewigkeit ist. War daher vor dem (endlichen) Sein nicht ein Seiendes, dann gab es auch nichts Zukünftiges, weil das nicht war, was sich und Anderm den Anfang des Seins gegeben hätte. So also schließen wir vom Sichtbaren auf das Unsichtbare, vom Vorübergehenden auf das Ewige, vom Irdischen auf das Ueberirdische, vom Menschlichen auf das Göttliche [1]).

Daß es ein Sein gebe, welches von Ewigkeit ist, ohne daß es zugleich durch sich selber ist, muß Niemanden unmöglich scheinen; denn es ist nicht schlechthin nothwendig, daß die Ursache ihrer Wirkung vorhergehe, und das, was aus einem Andern ist, seinem Prinzip stets nachfolgen müsse. Gewiß geht der Sonnenstrahl von der Sonne aus, und hat in ihr seinen Ursprung; und doch ist er mit der Sonne gleich alt (soli coaevus existit.); denn seitdem sie selber ist, wirft sie ihren Strahl aus, und es gab keine Zeit, in der sie ohne Strahl war. Wenn nun das körperliche Licht einen sich gleich alten Strahl hat, warum sollte jenes geistige und unnahbare Licht nicht auch einen gleich ewigen Strahl haben? In der geschaffenen Natur lesen wir, was wir über die ungeschaffene zu denken und zu glauben haben [2]). Wir sehen täglich, wie sie durch die Wirksamkeit ihrer Natur das Existirende hervorruft; soll nun in der über Alles erhabenen Natur keine Wirkung der Natur sein? Soll diejenige Natur, welche der endlichen Natur die Fruchtbarkeit verliehen hat, in sich selbst unfruchtbar verbleiben? Und die dem Anderen das Vermögen des Fortzeugens gegeben hat, soll sie ohne alle Zeugung und steril sein? Es ist also zur Wahrscheinlichkeit

---

1) Loc. cit. c. 8.

2) In natura creata legimus, quid de natura increata pensare vel aestimare debeamus.

erhoben, daß in jener überwesentlichen Natur ein Sein ist, das nicht durch sich selber, aber von Ewigkeit ist [1]).

Es handelt sich aber jetzt hauptsächlich von demjenigen Sein, welches von Ewigkeit ist, vom endlichen nur beiläufig als von dem, was auf das ewige Sein hinweist, indem es zur Leiter wird, an welcher unser Geist zum Ueberweltlichen hinaufsteigt [2]).

Dieses aus sich selber seiende und darum ewige Sein ist die höchste Substanz (substantia summa). Das Höchste nennen wir dasjenige, über welches hinaus es nichts Größeres und Besseres gibt [3]). Besser ist aber ohne Zweifel die vernünftige als die unvernünftige Natur. Es ist daher nothwendig, daß eine vernünftige Substanz die höchste von allen Substanzen sei, und von dieser muß angenommen werden, daß sie im Universum den obersten Platz einnehme. Es kann aber das, was so ist, sein Sein nicht von seinem Untern und Niedrigern (a suo inferiori) erhalten. Es muß somit eine Substanz sein, der Beides zukommt, sowohl der höchste Ort, als das Sein aus sich. Denn wäre nichts von sich und von Ewigkeit, dann gäbe es auch keinen Ursprung und keine Aufeinanderfolge der Dinge. Es liegt daher in der durch und an den Dingen gemachten Erfahrung die Gewißheit, es gebe eine Substanz aus sich selber. Denn gäbe es keine aus sich selber seiende Substanz, so wäre auch nichts von all dem, was seinen Ursprung anderwärts her hat und aus sich selber nicht sein kann. Es gehört daher jene Substanz, welche nur von sich selber ist, zu jenem Sein, welches von Ewigkeit und ohne Anfang ist [4]).

Was aber so von der höchsten (absoluten) Substanz

1) Loc. cit. c. 9.
2) Loc. cit. c. 10
3) Der Anselmische Begriff der Gottheit.
4) Loc. cit. c. 11.

gesagt worden ist, läßt sich auch in einem noch weitern Umfange erweisen [1]). Im Universum kann nichts sein, außer es habe das Seinkönnen, die Möglichkeit des Seins (possibilitatem essendi) entweder aus sich selber genommen, oder anderswoher enthalten. Denn was überhaupt nicht sein kann (quod esse non potest), ist auch schlechthin nicht; damit daher etwas sei, ist nothwendig, daß es von der Macht des Seins (essendi potentia) das Seinkönnen (posse esse) empfange. Aus der Macht des Seins also erhält Alles, was im Universum ist, das Sein. Wenn aber aus dieser (Macht des Seins, welche die absolute Substanz ist) Alles ist; so ist auch sie selbst nur aus sich, und hat nichts, als nur durch sich. Ist aber aus ihr Alles; so ist aus ihr auch jede Wesenheit, jede Macht, jede Weisheit. Ist aber alle Wesenheit von ihr, so ist sie selbst das höchste (absolute) Wesen. Ist von ihr alles Können (posse); so ist sie selbst das absolut Könnende (summe potens). Ist von ihr alles Weisesein (omne sapere); so ist sie selbst das absolut Weise (summe sapiens). Denn es ist unmöglich, ein Größeres zu geben, als man selbst hat. Größere Weisheit, als du selbst welche hast, kannst du nicht mittheilen. Absolut weise muß daher der sein, von welchem alle Weisheit ihren Ursprung genommen hat. Wo aber keine vernünftige Substanz ist, da kann keine Weisheit sein. Nur der vernünftigen Substanz allein kann Weisheit einwohnen. Es gibt daher eine vernünftige Substanz, der, als der absoluten Substanz, auch die absolute Weisheit einwohnt. Es ist, sage ich, die höchste der Substanzen, aus der alle Wesenheit ist, sowohl die vernünftige als die unvernünftige Natur. Es gibt daher auch keine andere Macht des Seins, als die absolute Substanz. Wie sie nur aus sich selber seiend

---

1) Damit lenkt Richard in jene Bestimmungen um, welche große Aehnlichkeit mit denjenigen haben, die in der neuesten Zeit als die Schelling'schen bekannt geworden sind.

die Macht des Seins sein kann, so kann sie auch nur die absolute Substanz sein, die selbst wiederum nichts ist, als die unendliche Macht des Seins. Es folgt daher, daß Alles, was ist, durch die absolute Substanz ist, und daß, da Alles durch sie ist, es nichts gibt, was aus sich selber sein könnte. Und da von ihr alles Sein, alles Können und alles Haben ist; so hat sie nothwendig Alles durch sich selber, was sie hat. Mit Recht also wird jene Substanz, durch die alles, was ist, Princip und Ursprung hat, die Primordialsubstanz (substantia Primordialis) genannt [1]).

Diese Primordialsubstanz sucht sofort Richard näher zu beschreiben. Und zwar geht seine Bemühung zunächst dahin, darzuthun, daß zwischen der absoluten Substanz, der absoluten Macht und der absoluten Weisheit kein Unterschied sei [2]), daß die absolute Substanz weder ein Gleiches noch Höheres [3]), noch endlich eine Mitgenossenschaft kenne [4]); und endlich, daß die absolute Substanz die Gottheit selber, diese aber Eine sei [5]), welche Macht und Weisheit gleichsehr in sich einschließe. Damit ist aber jenes Wesen gefunden, welches man nicht nur nicht höher mehr definiren kann, sondern welches über die eigentliche Definition selbst schon hinaus ist [6]).

Welchen Begriff verbindet aber Richard von St. Victor mit der Primordialsubstanz? Etwa den, welchen Hegel mit dem reinen Sein, aus welchem sich Gott zugleich entwickelt, Schelling aber, in gleicher Bedeutung mit der ersten Potenz (dem Blindseienden) verbunden hat? — Mit Nichten. Denn obschon nach Richard aus der Primordialsubstanz Alles ist, was ist; so ist doch das durch die Primordialsubstanz Gewordene nur das Endliche, das

1) Loc. cit. c. 12.
2) Loc. cit. c. 13.
3) Loc. cit. c. 14.
4) Loc. cit. c. 15.
5) Loc. cit. c. 16, 17.
6) Loc. cit. c. 18.

Geschöpfliche; Gott aber ist, wer aus sich die Gottheit hat [1]), die, wie das Gottsein ist, unmittheilbar ist.

Während daher Gott, und zwar er allein, ungeschaffen und von Ewigkeit ist, ist alles Andere geschaffen und zwar aus Nichts geschaffen. Was aber von Gott geschaffen ist, ist aus Gnade (secundum operationem gratiae) geschaffen, und ein anderes als er (aliud quaem ipse). Es ist aus Gnade geschaffen, weil die eigene Natur dazu ihn nicht auf nothwendige Weise trieb. Was er aber aus freiem Willen schuf, das konnte durch ihn eben so werden als nicht werden [2]). Was daher durch Gott wird, daß kann jene göttliche, unvergängliche und unvergängliche Substanz nicht zur Materie haben. Es ist daher gewiß, daß Alles, die göttliche Substanz allein ausgenommen, entweder aus Nichts erschaffen ist, oder etwas Veränderliches zu seiner Materie hat. Die erste Materie aber, woher war sie selbst, da sie durch sich selbst so wenig sein als die göttliche Substanz zu ihrer Materie haben konnte? Muß die erste Materie selbst eine Materie haben, so hebt sie sich eben dadurch als erste Materie ebenso auf, wie sie als solche angenommen wird. Und daraus erhellet, daß sowohl die erste Materie, als die durch die erste Materie bewirkten Materien, ja das Immaterielle selbst, und daher überhaupt Alles, aus Nichts geschaffen ist. Folglich steht auch fest, was wir in Wahrheit glauben,

---

1) Deus autem est, qui Deitatem habet, et hoc ipsum, quod Deus est ex Deitate habet. Loc. cit. c. 16. Sodann heißt es weiter: Sed si summa substantia hoc ipsum, quod Deus est, habet ex divinitate sua, quae nihil habet nisi a semetipsa, profecto ipsa Deitas non aliud aliquid est quam summa substantia. Non ergo potuit alicui alteri substantiae dare, non dicam ut Deitatem haberet, sed ut ipsa Deitas esset.

2) Constat itaque ab illo esse secundum operationem gratiae quicquid est aliud quam ipse. Sed qicquid ab illo est, non tam exigente natura, quam operante gratia pro arbitrio beneplaciti potuit ab illo fieri, potuit aeque ab illo non fieri. Loc. cit. l. II. c. 8.



daß Gott allein ungeschaffen ist. Wie aber allein durch sich selber, so ist er auch allein von Ewigkeit [1]).

Endlich gehört hieher das Argument des Thomas von Aquin: „Wir finden unter den Dingen Solches, dem es möglich ist zu sein und nicht zu sein. Denn da es ein Solches gibt, was entsteht und was vergeht; so gibt es eben damit auch ein Solches, dem es möglich ist zu sein und nicht zu sein. Unmöglich aber ist es, daß alles solchergestalt Seiende immer ist; denn das, dem es möglich ist, nicht zu sein, ist auch zu einer bestimmten Zeit nicht. Wenn es daher allem Seienden möglich ist, nicht zu sein; so war auch dereinst Nichts von den Dingen. Ist aber dieses wahr, dann wäre auch jetzt Nichts, weil, was nicht ist, auch nicht zu sein anfängt, außer durch etwas, was ist. Wenn es daher kein Wesen gab, so war es unmöglich, daß etwas zu sein anfing, und so wäre in der That noch Nichts; aber eben dieß, daß jetzt noch Nichts sei, ist falsch. Nicht alle Wesen sind darum nur mögliche: sondern es muß in der Natur der Dinge ein Solches geben, welches nothwendig ist. Jedes Nothwendige hat aber entweder die Ursache seiner Nothwendigkeit irgendwo her, oder nicht. Allein es ist nicht möglich, bei jenem Nothwendigen, welches seine höhere Ursache hat, ins Unendliche zu gehen, wie dieß erwiesenermaßen selbst bei wirkenden Ursachen nicht angeht. Es ist daher nothwendig, Etwas zu setzen, was durch sich selber nothwendig ist, etwas also, was den Grund seiner Nothwendigkeit nicht anderswoher hat, sondern was selbst der Grund der Nothwendigkeit (der nothwendige Grund) für Anderes ist. Dieß nun nennen Alle Gott" [2]).

b. Aus der Unmöglichkeit einer unendlichen Causalreihe.

Schon Richard und Thomas sind in ihren geschilderten Expositionen in jenes Gebiet hinübergekommen, auf welchem

---

1) Loc. cit. I. II. 8.
2) Summ. th. P. I. qu. 2. art. 3.

sich der eben bemerkte Gedanke bewegt. Alexander von Hales ist aber der Erste, der mit diesem Gedanken vertraut war, und ihn durchzuführen strebte. Seine Worte sind: „Alles, was ist, ist entweder erschaffbar (creabile) oder unerschaffbar (increabile). Alles Erschaffbare ist aber wandelbar und veränderlich (vertibile). Ausgemachte Wahrheit ist, daß das gesammte Universum, mag es endlich oder unendlich gesetzt werden, erschaffen sei. Da also Nichts sich selbst die Ursache ist, so ist nothwenig, daß es eine Ursache habe, die nicht selbst verursacht ist. Auch darf in den hervorbringenden Ursachen kein Zirkel angenommen werden, weil sonst folgen würde, daß Eines und Dasselbe im Sein ebenso das Frühere als das Spätere sei, was unmöglich ist“ [1]).

Ganz in derselben Weise argumentirt Albertus Magnus: „Alles Erschaffene bedarf um zu sein, eines Anderen, und dieses, um zu existiren, wieder eines anderen; und so wird man entweder ins Unendliche fortzuschreiten haben, oder es wird ein Zirkel anzunehmen, oder endlich zu Etwas zu kommen sein, was die Ursache von Allem ist. Ein Zirkel ist aber in den Einzeldingen nicht anzunehmen, weil sonst etwas früher oder später angenommen werden müßte, als es selbst ist; aber auch einen Progressus ins Unendliche anzunehmen ist unstatthaft, weil die Natur das Unendliche flieht (quia natura abhorret infinitum) und die gesammte Wirklichkeit eine verursachte (causata) ist; sie mag nun endlich oder unendlich sein; — also bedarf die Welt, um zu sein, eines Andern, welches außer dem geschaffenen Universum ist; und dieses Andere ist Gott“ [2]). Auf Albertus Magnus hin schlug denselben Weg sein Schüler Thomas v. A. ein: „In allen wirkenden Ursachen, in welchen eine Ordnung herrscht, ist zuerst die Ursache dessen, was das Mittlere genannt wird

---

1) Alexandr. Alens. Summ. univers. theol. P. I. qu. 3. membr. 1.

2) Alberti Magni: Compend. theol. verit. c. 1.

(causa medii); das Mittlere aber ist die Ursache des Letztern. Wenn aber mit der wirkenden Ursache ins Unendliche fortgeschritten wird, so wird keine Ursache die erste sein; also werden alle andern Ursachen aufgehoben, welche wir die mittleren nennen; das ist aber offenbar falsch. Also ist es nothwendig, eine erste wirkende Ursache zu setzen: und diese ist Gott" [1]).

Endlich hat denselben Gedanken aufgenommen und ausgeführt Duns Scotus: "Irgend ein Wesen ist bewirkbar. Dann ist es bewirkbar entweder durch sich selbst, oder durch Nichts (a nullo) oder durch irgend ein Anderes. — Nicht durch Nichts, weil, was Nichts ist, auch von Nichts Anderem die Ursache sein kann; — nicht durch sich selbst, weil kein Ding sich selbst erschaffen oder erzeugen kann; — also durch ein anderes Wirkliche. Angenommen dieses Andere sei A. Ist A nicht das Erste, so ist es ein späteres Wirkliches, welches hervorbringbar oder wirklich durch die Kraft eines Andern ist. Zugegeben nun dieses Andere sei B, von welchem geschlossen wird, wie von A geschlossen wurde; so wird man, weil in Absicht auf die Zeit jedes ein Zweites sein wird, entweder ins Unendliche fortgehen müssen, oder man wird stehen bleiben müssen bei einem solchen, das kein Früheres (prius) hat. Allein die Unendlichkeit im Aufsteigen ist eben so unmöglich, wie die Erstheit (primitas) nothwendig ist, welche als solche kein früheres hat, und in keiner Zeit später ist, als sie selbst. Denn einen Zirkel in den Ursachen annehmen, ist unpassend" [2]).

2. Physikotheologischer Beweis.

Der Physikotheologische Beweis ist selten von einem Kirchenvater oder Kirchenlehrer gänzlich unberührt geblieben; und so könnten wir vielleicht die meisten derselben anführen, wenn

1) Thom. A. contr. Gentil. l. I. c. 13.
2) Duns Scot. l. I. Sent. dist. 2. qu. 2.

es um bloße Anführungen zu thun sein sollte. Wir beschränken uns daher auf Wenigere. Dahin gehören Athenagoras [1]), Tertullian [2]), Eusebius [3]), Lactantius [4]), Gregor v. Nyssa [5]), Nemesius [6]), Chrysostomus [7]), Makarius [8]), Augustinus [9]), Johannes v. Damaskus [10]). Was aber im physikotheologischen Beweise, diesen mit den teleologischen zusammengenommen, in Absicht auf die in beiden herrschenden Begriffe als das Maßgebende angenommen wird, ist die in der Welt und in dem Leben derselben wahrnehmbare Ordnung, Harmonie, Zweckmäßigkeit und Schönheit, die eben so, wie das einfache Sein der Welt, einen allmächtigen Urheber, einen mit Weisheit schaffenden und bildenden Urgeist voraussetzen. So legt Theophilus den Hauptaccent auf das Regiertsein der Welt, welches auf einen Regierer hindeutet: „Gleichwie die Seele, ob sie schon unsichtbar ist, dennoch aus ihrer Einwirkung auf den Körper erkannt wird; so wird auch Gott durch seine Regierung und durch sein Werk der Welt sichtbar. Denn wenn wir sehen, daß ein wohlausgerüstetes Schiff das Meer durchschneidet und endlich in dem Hafen landet; so glauben wir gewiß, daß ein Steuermann auf demselben sei, der es lenke. Eben so müssen wir uns aber auch überzeugen von einem Alles regierenden Gott, obschon ihn unser leibliches Auge nicht sieht. Auf ihn weist der fortwährend bestehende

1) Legat pro Christ.
2) Adv. Marcion lib. I. c. 13, 14. lib. III. c. 14.
3) De laudib. Constant.
4) Inst. Lib. I. c. 2.
5) De resurrect.
6) De natura hominis. c. 42.
7) Homil. V. in I. ad Corinth. homil. XXXVIII. in Acta homil. XI. Tom. V.
8) Homil. XII.
9) Confess. lib. IX. c. 6 de civit. Dei lib. VIII. c. 6.
10) Orthod. fid. lib. I. c. 3.

Wechsel der Jahreszeiten hin, der regelmäßige Lauf der Sterne, der Wechsel von Tag und Nacht, die mannigfaltigen Schönheiten der Pflanzen und Früchte, die Fortpflanzung der Thiere im Wasser, auf der Erde, und in der Luft" [1]). Beinahe alle jene vorhin bezeichneten Momente weiß aber Minucius Felix in folgender Stelle mit einander zu verbinden: „Ich stelle nicht in Abrede, daß der Mensch sich selbst zu erkennen und zu beobachten habe, was er sei, woher er sei und wozu er sei: ob er aus Elementen zusammengewachsen, oder aus Atomen zusammengefügt, oder vielmehr von Gott erschaffen, gebildet und beseelt sei. Aber dieses eben können wir ohne Erforschung des Weltganzen nicht erfahren und auseinandersetzen, da dieses in der Weise an einander gefügt, geknüpft und gekettet ist, daß man das Wesen des Menschen nicht erkennt, ohne die Gottheit sorgfältig erforscht zu haben; auch würde man nicht zweckmäßig eine körperliche Angelegenheit verwalten können, ohne diesen Allen gemeinsam seienden Staat der Welt erkannt zu haben; insbesondere da wir uns von den unvernünftigen Thieren dadurch unterscheiden, daß jene vorwärts gebeugt und gegen die Erde gerichtet für nichts zu sorgen geboren sind, als für ihr Futter; uns aber, denen ein erhabenes Antlitz, denen der Aufblick zum Himmel gegeben ist, und Sprache und Vernunft verliehen, wodurch wir Gott erkennen, fühlen, nachahmen, ist es weder anständig noch erlaubt, die himmlische Herrlichkeit zu verkennen, die unserm Blick und unsern Gefühlen sich aufdringt. Denn als der größte Frevel gegen das Heilige ist es zu erachten, am Boden zu suchen, was man in der Höhe finden soll. Um so gewisser haben jene, die diese Zierde des Universums nicht durch den göttlichen Verstand vollendet, sondern aus gewissen zwecklos an einander hängenden Stücken zusammengehäuft wissen wollen, keinen Verstand, kein Gefühl, ja nicht einmal Augen. Denn was kann so klar, so aner-

1) Theophil. ad Autolicum L. I. c. 7. sq.

kannt und so deutlich sein, wenn man nur die Augen zum Himmel erheben, und was unter und an demselben ist, betrachten will, als daß irgend ein Wesen vom vollkommensten Verstande ist, durch welches die ganze Natur belebt, bewegt, versorgt und gelenkt wird? — Schau nur den Himmel selbst an, wie weit er sich ausdehnt, wie schnell Alles an ihm dahinrollt, mag er in der Nacht mit Sternen geschmückt, oder am Tage von der Sonne beleuchtet sein! Bald wirst du bemerken, wie wunderbar und göttlich sein Umschwung von dem höchsten Lenker angeordnet wird. Bemerke ferner, wie der Umlauf der Sonne das Jahr macht, und betrachte, wie der Mond durch Zunahme und Abnahme, und Finsterniß den Monat herumführt. Was soll ich den wiederkehrenden Wechsel der Finsterniß und des Lichtes nennen, damit zwischen Arbeit und Ruhe Abwechslung für uns möglich werde! Doch überlassen wir den Sterndeutern die ausführlichere Abhandlung von den Gestirnen, daß sie entweder den Lauf der Schifffahrt bestimmen, oder daß sie die Zeit für Saat und Erndte herbeiführen; was Alles, damit es bewirkt, ausgebildet und geordnet würde nicht nur des höchsten Werkmeisters und eines vollkommenen Verstandes bedurfte, sondern auch ohne die höchste Geschicklichkeit und Weisheit nicht erschaut, durchdrungen und eingesehen werden kann" [1]).

Nicht viel anders spricht sich Gregor von Nazianz aus: „Daß Gott sei, eine erste Ursache, die alle Dinge erschaffen hat und erhält, lehren sowohl die Augen, als ein Naturgesetz: jene, wenn sie auf die sichtbaren Dinge sich richten und sehen, in welch schöner, fester Ordnung sie sind, wie sie fortschreiten, wie sie um mich so auszudrücken, unbewegt sich bewegen, wie sie ihren Lauf verfolgen; dieses aber, indem es durch die Dinge, die den Augen unterworfen und in schöne Ordnung gefügt sind, den Schöpfer derselben durch einen Schluß erkennt und erreicht. Denn wie hätte das ganze

1) Minuc. Fel. Octavius c. 17.

Weltgebäude je entstehen können, oder wie würde es bestehen, wenn Gott nicht alle Dinge hervorgebracht hätte, und wenn er sie nicht erhielte? — Denn gleichwie Jemand, der eine schön ausgearbeitete Cither, ihre verhältnißmäßige und wohlgeordnete Einrichtung sieht, oder den Ton der Cither selbst hört, an nichts Anderes als an den Verfertiger der Cither oder an den Citherspieler denkt, und bei diesem zuletzt im Geiste ankommt, obschon er ihn nie von Angesicht gesehen hat; so ist uns auch von dem, was erschaffen ist, der Schöpfer, und zwar er zugleich als die bewegende und erhaltende Ursache bekannt, wenn er auch geistig nicht vollkommen begriffen wird" [1]). Zu den schönsten Stellen, die hieher zu rechnen sind, gehört aber die nachstehende des Athanasius: „Betrachtet man den Himmel und den Lauf der Sonne und des Mondes, die Stellungen und den Umlauf der übrigen Gestirne, die sich entgegengesetzt sind, in ihrer Entgegensetzung aber eine Ordnung allgesammt beobachten, muß man nicht denken, daß sie sich nicht selbst geschaffen haben, sondern von einem Andern (von ihnen Verschiedenen) geschaffen worden sind, und geordnet werden? Wer sieht die Sonne immer täglich aufgehen und den Mond unveränderlich je nach einer bestimmten Reihe von Tagen scheinen bei Nacht, wie andere Gestirne räthselhaft ihre Läufe verändern, noch andere stets an derselben Stelle sich bewegen, und zieht nicht den Schluß, daß gewiß ein Weltschöpfer sie regiert? Entgegengesetztes ist in der Natur verbunden und eine Harmonie stellt es doch dar. Das Warme ist entgegengesetzt dem Kalten, das Trockene dem Feuchten, aber eine Einheit bildet es, wie die eines Körpers; muß man nicht denken, Einer verbinde dieß Alles? Der Winter weicht dem Frühlinge, dieser dem Sommer, der Sommer dem Herbst. Sie sind sich entgegengesetzt; denn mild ist der Frühling, heiß der Sommer, nährend der Herbst und tödtend der Winter: aber Alles gewährt dem Menschen einen gleichen

1) Gregor. Naz. Orat. XXXIV.

und unschädlichen Gebrauch. Da muß doch wohl einer sein, der erhabener als dieß Alles ist, der Alles ausgleicht, auch wenn man ihn nicht sieht. In der Luft werden die Wolken getragen, in den Wolken ist die Schwere des Wassers gebunden; bindet und befiehlt nicht Einer? Die Erde, so schwer ihrer Natur nach, ist gegründet auf dem Wasser, und steht fest auf dem von Natur beweglichen Elemente. Zu bestimmten Zeiten bringt die Erde ihre Früchte, der Himmel sendet Regen, die Flüsse strömen, die Quellen sprudeln, sich entgegengesetzte Thiere zeugen, und das nicht immer, sondern zu gewissen Zeiten nur. Wer bringt die Einheit in Alles? Durch sich selbst könnte sich doch nicht das Alles verbinden, wegen des in ihrer Natur gegründeten Gegensatzes. Von Natur schwer ist das Wasser, und die leichten Wolken enthalten es in sich... Hat sich denn, was von Natur entgegengesetzt ist, selbst zusammengeführt? Wohl ist da ein mächtigeres Wesen, der Herr von Allen, dem alle Elemente unterthan sind, dem sie folgen und gehorchen. Keines bekämpft, bloß auf sich schauend, das Andere; den verbindenden Herrn erkennend, kommt Freundschaft unter das sonst Feindselige; das Entgegengesetzte liebt sich nach seinem Willen. Aufwärts geht seiner Natur nach das Eine, hinab das Andere; schwer ist Dieß und leicht Jenes; wenn die Sonne erhellen wollte, die Luft aber die Strahlen nicht durchließe, welche Verwirung! Wenn die Nacht dem Tag nicht wiche, wenn die Gestirne, deren Eines oben, unten das Andere schwebt, gegen sich kämpften, da würde gewiß die Ordnung eine Unordnung. Denn Alles vernichtete sich entweder im Kampfe oder das Siegende bliebe nur noch. Auch so wäre keine Welt. Denn bliebe es allein nur noch übrig, so wäre es, wie wenn am Körper Alles ein Fuß oder eine Hand nur wäre, — es wäre kein Körper mehr. Welche Welt wäre es doch, wenn nur die Sonne noch wäre, oder der Mond, oder die Gestirne? Wenn es nur Wasser oder Erde gäbe, oder wenn alle Elemente sich bekämpften, wie könnte der

Mensch leben, da er nicht Dieses oder Jenes nur, sondern Alles bedarf? So erkenne in der Ordnung den Ordner. Aber die Ordnung zeigt nicht viele Götter, sondern nur Einen Gott an; bei vielen Göttern würde Alles wieder in eine Unordnung sich auflösen" [1].

IV. Andere Beweise.

a. Aus der menschlichen Natur.

Was die Welt im Großen aufzeigt, das zeigt auch der Mensch, diese kleine Welt an sich im Besondern auf. Auf diesen Standpunkt stellt sich der heilige Basilius, wenn er sagt: „Eine genaue und fleißige Erforschung deiner selbst wird dir eine angemessene Handführung zur Erkenntniß Gottes sein. Denn wenn du auf dich selbst merkest, wirst du nicht nothwendig haben, aus dem Bau des Universums den Schöpfer zu erschließen; sondern in dir selber, dieser kleinen Welt — μικρῳ τινι κοσμῳ — wirst du die große Weisheit deines Schöpfers anschauen. Gott, wie er als Geist ohne Leib ist, lerne aus der Seele erkennen, die körperlos in dir selber ist" [2].

Auf gleiche Weise geht Edmund, Bischof von Canterbury, vom Selbstbewußtsein aus, wendet sich aber bald von da aus zur Welt im Großen, um den Beweis für das Dasein Gottes kosmologisch zu führen [3].

b. Aus der Menschheit als einem Ganzen.

An die bisherigen Beweise könnten noch viele andere angereiht werden. So führt Theodorus Abukara, ein Schüler des Johannes Damascenus, seinen Beweis in der Art, daß er aus dem Vorhandensein des menschlichen Geschlechts auf den Urheber des ersten Menschen schließt [illegible]

---

1) Athanas. Contr. Gentes c. 34—37. Vergl. Möhler [illegible] nasius: I. S. 153—155.

2) Basil. homilia ad illud: Attende tibi ipsi. Tom. [illegible] ed. Paris 1618.

3) Edmund. Cantuariensis: in speculo ecclesiae c. 27.

daß die Existenz unseres Geschlechtes an sich schon ein factischer Beweis für das Dasein Gottes ist [1]).

c. Aus dem allgemeinen Leben.

Es kann bei den bisherigen Anführungen Niemanden entgangen sein, daß die Grundvorstellung der Väter keine andere als die ist, das in der Welt verbreitete Leben führe mittelbar und unmittelbar den Beweis für das Dasein des lebendigen Gottes; das Lebendige zeugt überall vom Urlebendigen. Daher sagen die Väter, Gott steige durch sein lebendiges Wirken gleichsam zu uns herunter, um sich, den Unsichtbaren, sichtbar zu machen [2]).

Wie aber Gott durch sein lebendiges Wirken zu uns herabgestiegen ist; eben so steigen wir durch das Product seiner Wirksamkeit, die gesammte Creatur, zu ihm hinauf. Die lebendige Schöpfung ist die Leiter, an welcher wir zur Gottheit emporsteigen [3]).

Ist dieß, so ist die Welt selbst eine Schule, eine Werkstätte der Erkenntniß Gottes, und der Aufenthalt in ihr wird zur heiligen Lehrstunde [4]).

Während eben so Alles auf Gott hinweist ist er selbst obwohl durch sein lebendiges Wirken in der Welt, doch nicht die Welt selbst. Dieß hat auf eben so erhabene als anziehende Weise Augustinus in folgenden Worten ausgespro-

---

1) Theodor. Abucar. Dialogi de Deo, dial. III.

2) Basil. Caesariens. Epist. 400 p. 1185. ed. Paris 1618. *αἱ μεν γαρ ἐνεργειαι αὐτου προς ἡμας καταβαινουσιν, ἡ δε οὐσια αὐτου μενει ἀπροσιτος.* Später: *γινωσκομεν ἐκ της δυναμεως τον θεον.*

3) Basil. Seleuciensis: Orat. I. p. 2. ed. Paris 1622. *προς τον της κτισεως δεσποτην δια της κτισεως ἀναβαινωμεν: κλιμακος γαρ δικην θεος ἁρμοσας την κτισιν δι ἀυτης προς ἑαυτον τοις φιλοθεοις ἀναβασιν ἐτεχνησατο*

4) Basil. Caesar. homil. in Hexaem. p. 8, 9. *ὁ κοσμος τῳ ὀντι ψυχων διδασκαλειον λογικων, και θεογνωσιας παιδευτηριον.* Derselbe: In Jesaiae c. II. p. 892.

chen [1]): „Was ist Gott? Ich fragte die Erd' und sie sprach: Ich bin es nicht. Und Alles, was auf ihr ist, bekannte dasselbe. Ich fragte das Meer und die Abgründe und alle kriechenden Thiere; und sie antworteten: wir sind nicht dein Gott; frag über uns! Ich fragte die wehenden Lüfte; und der ganze Luftraum antwortete mit allen seinen Bewohnern: Anaximenes irrt; ich bin nicht Gott. Ich fragte Himmel und Sonne und Mond und Sterne: auch wir sind nicht Gott, den du suchst, sagten sie. Und ich sprach zu allen Dingen, die die Thore meiner Sinne umstehen: ihr sagtet mir von meinem Gott, Ihr wär't es nicht; sagt mir nun etwas von ihm! Und sie riefen aus mit lauter Stimme: Er schuf uns! — meine Frage war meine Sehnsucht und ihre Antwort ihre Schönheit. Und ich wandte mich zu mir selbst und sprach zu mir: Du, wer bist du? Und ich antwortete: ein Mensch, und sieh, aus Leib und Seele besteh' ich, das eine äußerlich, das andere innerlich. In welchem von beiden soll ich meinen Gott suchen, den ich bereits mit dem Körper suchte von der Erde bis zum Himmel, so weit ich Boten aussenden konnte, die Strahlen meiner Augen. Aber besser ist, was innerlich ist. Denn der Seele geben Botschaft alle Boten des Körpers, ihr, der Vorsteherin und Urtheilerin über die Antworten des Himmels und der Erde, und alle Dinge die in ihnen sind, und sagen; wir sind nicht Gott, sondern er schuf uns. Dieß erkannte der innere Mensch durch den Dienst des äußern, Ich innerer erkannt' es, Ich Seele durch die Sinne meines Körpers. — Ich fragte die Weltmasse nach meinem Gott, und sie antwortete: ich bin es nicht, sondern Er erschuf mich. Erscheint nicht ihre Gestalt Allen, deren Sinn gesund ist? Warum sagt sie nicht zu Allen dasselbe? Die kleinen und die großen Thiere sehen sie, aber fragen können sie nicht. Denn nicht ist ihren Botschaft gebenden Sinnen die Richterin Vernunft vorgesetzt. Die Menschen aber können fragen, auf daß

---

1) Augustin. *Confess.* L. X. c. 2.

sie Gottes Unsichtbares aus der sichtbaren Schöpfung erkennen. Aber aus Liebe zu dieser unterwerfen sie sich ihr, und die Unterworfenen können nicht mehr urtheilen. Auch antwortet jene nicht den Fragenden, wenn sie nicht zugleich urtheilen. Und ihre Stimme d. i. ihre Gestalt ändert sich darum nicht, wenn der Eine nur sieht, der Andere aber sieht und fragt, so daß sie dem Einen so, dem Andern anders erscheine: nein, auf dieselbe Weise erscheint sie beiden, nur Jenem ist sie stumm, Diesem redend. Doch vielmehr zu Allen redet sie, aber nur jene verstehen sie, die ihre von außen vernommene Stimme im Innern mit der Wahrheit zusammenhalten. Denn die Wahrheit sagt mir: Dein Gott ist nicht Himmel und Erde, nicht irgend ein Körper. Das sagt ihre Natur offenbar; denn die Masse ist kleiner im Theil als im Ganzen. Nun bist du das Bessere, — zu dir Seele, sprech ich — weil du die Masse deines Körpers in Bewegung gesetzt, ihm Leben gebend, was kein Körper dem Körper zu geben vermag: Dein Gott aber ist deines Lebens Leben."

Noch stehen zwei von den Vätern geführte Beweise vor uns, die alle Berücksichtigung verdienen. Sie gleichen sich in sofern, als jeder in seiner Art ein Traditionsbeweis ist, der eine fortgehend im natürlichen Bewußtsein der Menschheit, der andere im Bewußtsein, wie es durch die Offenbarung bestimmt ist.

d. Aus der Uebereinstimmung der Völker.

Der erste Beweis wird der aus der Uebereinstimmung der Völker genannt. So sagt Clemens Alexandrinus: „Alle Völker, Hirten, Landleute und Städtebewohner, Griechen und Barbaren glauben an ein höheres Wesen" [1]). Hiemit ist zu vergleichen, was Tertullian, Minucius, Felix, Cyprian, Lactantius u. A. über das bei allen Heiden sich unmittelbar aussprechende Gottesbewußtsein gesagt ha-

1) Clem. Alex. Strom l. V. c. 14. p. 729.

ben [1]). Der Beweis aus der Uebereinstimmung der Völker ist eigentlich nur der ontologische, dieser aber, wie er vor uns steht im Geschichtsprocesse. In diesem Sinne faßt das Argument a consensu gentium Ludwig Vives auf, wenn er sagt: Gewiß ist es uns von Natur aus eingeboren, daß ein Gott ist, indem es auch kein noch so barbarisches und verwildertes Volk gibt, dessen Seele nicht durch eigenes Bewußtsein oder fortgepflanzten Unterricht die Erkenntniß Gottes in sich bewahrte" [2]).

e. Aus der durch Offenbarung bestimmten Völkertradition.

Was aber so auf der einen Seite Tradition des natürlichen Gottesbewußtseins ist, das ist auf der andern Seite die Tradition, welche auf die Offenbarung Gottes sich stützt, und von welcher eben so gut gesagt werden kann, daß sie eben so fortgesetzte positive göttliche Belehrung, als daß sie das auf dem heil. Geiste beruhende lebendig fortgehende Bewußtsein um das Dasein Gottes in der Menschheit sei, welche Menschheit in der Kirche ist.

Mit dem Argument aus der Uebereinstimmung der Völker kehrt der ganze Beweis in den ontologischen zurück. Indem aber diese auf der Idee der Gottheit ruhet, die Idee von Gott aber keine leere ist; so ist das, was sie als Inhalt für jeden Geist in sich einschließt, zugleich dasjenige, was den Uebergang von der Lehre vom Dasein Gottes zur Lehre vom Wesen und zu den Eigenschaften Gottes vermittelt [3]).

---

1) Tertullian. Apolog. 17. testim. animae c. 6. Minut. Fel. Oct. c. 18 Cyprian, de idolor. vanit. Lactant. div. inst. I. 2.

2) Ludov. Vives. De Prima philosophia. lib. I.

3) Richard v. St. Victor sagt hierüber sehr gut: Contingere itaque videtur quasi quadam dote naturae, quod cuncti pene tam eruditi, quam minus eruditi solent habere familiare, et quasi pro regula tenere; Deo videlicet quicquid optimum judicant incunctanter attribuere, et quod quondam de hac

b. Die Lehre von den göttlichen Namen.

§. 16.

Das göttliche Wesen bezeichnen wir mit bestimmten Namen; aber die der Gottheit beigelegten Namen sprechen ebensowenig das innerste und ganze Wesen Gottes aus, so wenig die göttliche Offenbarung eine bloße Namenoffenbarung ist. Die göttlichen Namen beziehen sich auf die Relation der Gottheit zur Welt, und sind in so fern selbst nur relative Bezeichnungen.

1) Auf den höchsten Punkt wurde das Gegentheil von dem im Paragraphen Enthaltenen von dem Arianer Eunomius gesteigert, dem christlichen Sophisten seiner Zeit. Die Bildung desselben war eine solche, wie sie bei den meisten Häretikern wahrgenommen werden kann, eine Bildung nämlich, die von einem Extreme zum andern geht. Zuerst glaubte er alles Heilige mit dem bloßen Verstande schlechthin begreifen zu können; später aber lehrte er, dem Menschen müsse alle wirkliche Erkenntniß der Gottheit abgesprochen werden, denn nur das werde wahrhaft erkannt, was wir von Außen her zur Anschauung erhalten. Das aber eben sei der Fall bei der Gottheit [1]. Bei dieser zweiten freilich eben so falschen

---

regula perspicua ratio, ratiocinando non docet, sine dubietatis ambiguo devotio persuadet. Hinc est, quod ipsum Deum immensum, aeternum, incommutabilem, summe sapientem, omnipotentem, indubitanter affirmant etiam illi, qui quomodo idipsum probari possit ignorant. Est itaque eruditis, velut maxima propositio, est cunctis in commone veluti communis animi conceptio Deo attribuere, quicquid altius attingit humana aestimatio. Et hoc certitudinis solido, et velut intimae veritatis fundamento, summi etiam magistri passim quidem disputationis suae initium sumunt, cum de divinis proprietatibus altius, et angustius disserere intendunt. De trin. l. I. c. 20.

1) Gregor. Nyssen. Orat. XII. p. 306, 336, 380, 388 edit. Paris 1615.

Ueberzeugung blieb aber Eunomius wieder nicht stehen, sondern er ging zu einer dritten, und zwar solchen Ansicht fort, welche die beiden ersten Extreme gewissermaßen vereinigen sollte. Indem aber zwei Widersprüche keine Wahrheit geben, so konnte die dritte Meinung nur wieder auf einem weitern, daher dritten Irrthume beruhen. Dieß ist der von der **Namengebung**, ὀνοματϑεσια.

Nach der ersten Ansicht sollte das Göttliche absolut begreiflich sein; nach der zweiten aber aus dem Umstand absolut unbegreiflich, weil der Mensch nicht ins Innere der Dinge und daher auch nicht in das innerste Wesen der Gottheit schauen und dringen könne. Sollten daher in der dritten Ansicht die beiden ersten sich vereinigen; so konnte dieß nur geschehen, wenn eine derselben der Sache nach aufgegeben, und allein dem bloßen Ausdrucke nach beibehalten wurde. Um daher ein Solches zu bewirken, suchte Eunomius eine Art von System auszubilden, dessen höchster Grundsatz war: **Es gibt eine Offenbarung des innern Wesens der Dinge durch die Namen der Dinge.** Wurde daher früher von ihm dafürgehalten, das innere Wesen der Dinge sei unerkennbar, denn es offenbare sich nicht nach Außen; so wurde eine solche Offenbarung jetzt angenommen, aber nicht eine wesentliche Offenbarung, d. h. nicht eine Offenbarung des innern Wesens durch seine lebendige Wirkung und Erscheinung, sondern eine eben so unlebendige als mechanische, **durch die bloßen Namen.** Um aber dem von ihm selbst gefühlten Mangel wirklicher und wahrer Bestimmung abzuhelfen; stützte er sich auf den Satz: **Die Namen sind den Dingen von Gott gegeben**[1]). Welcher Name daher jedem Dinge von Gott gegeben ist, derselbe bezeichnet auch das innere Wesen der Dinge[2]). Gleiche Namen bezeichnen somit gleiches Wesen, verschiedene Namen

1) Gregor Nyssen. Orat. XII. p. 311, 389, 392.
2) Gregor Nyssen. Orat. II. p. 88.

verschiedenes Wesen [1]). Die einzige Thätigkeit, welche der Mensch im Erkenntnißprocesse an den Tag zu legen hat, ist die Beurtheilung, ob die Namen sich gleich seien nur im Ausdrucke oder auch in der Bedeutung; hier nun war der Ort für den Verstand, der seine Aufgabe im Trennen und Verbinden löst. Durch beides sollte diejenige Erkenntniß erworben werden, welche, wie die allein wahre, so die allein gottwohlgefällige sei [2]). Wenn nach einer früheren Bemerkung Eunomius die Namengebung der Dinge von Gott ausgehen läßt, so drückt er sich an andern Orten näher dahin aus, es sei Christus, von dem jene Namgebung (ὀνομαϑεσια) ausgehe [3]). Diese Namenoffenbarung hatte Eunomius so sehr zum Mittelpunkt aller seiner wissenschaftlichen Bestrebungen gemacht, daß er allenthalben nur nach Namen fragte, nur auf Namen losging, und die Behandlung alles dessen, was nur einen Namen hatte, ins Maaßlose ausdehnte und trieb. — Von hier ging er nun sofort auch auf Gott über; denn auch die Gottheit hat einen Namen. Sofern sie aber einen Namen hat, ist sie nach ihrem innern Wesen durch den Namen bekannt. Hiebei ging nun Eunomius so weit, daß er auf die Namenoffenbarung hin ein absolutes Begreifen der Gottheit durch den Menschen behauptete, und zu dem Ausspruche kam: Ich kenne Gott so gut als mich selbst.

Ist aber dieß, so kann die in Christo zu Theil gewordene Offenbarung höchstens nur die Bedeutung eines Subsidiarischen haben; und so finden wir es in der That: Christus ist nach Eunomius ursprünglich nur der Namengeber, später aber derjenige, der uns in der Erkenntniß des Wesens durch die Namen unterstützt [4]). Daraus läßt sich zugleich,

---

1) Idem: Oratio III. p. 122. Orat. VI. p. 187.

2) Gregor Nyssen. Apolog. 5. 16. Orat. XII. 362. Orat. VIII. 240.

3) Gregor Nyssen. Orat. XII, 300.

4) Gregor. Nyssen. Orat. II. 92. Orat. X. 246. Orat. IX. 2[illegible].

erklären, warum die Dialektik des Eunomius eine eben so unlebendige, als einseitige war; sie konnte in nichts Anderm bestehen, als in einem blos äußerlichen Spiele mit Namen, aus denen er die Begriffe herleitete: wegen dieses blos Handwerksmäßigen und Mechanischen des ganzen unwürdigen Spieles wurde von Eunomius gesagt, er habe die Theologie in eine Technologie verwandelt.

Zu denen, welche nach Gregor von Nyssa ihn bekämpft, oder auch theilweise nur von ihm geschrieben haben, gehören vorzüglich Gregor v. Nazianz, Basilius [1]), Sozomenus [2]), Sokrates [3]), Eusebius [4]), ferner Ambrosius, Hieronymus und schon früher Lactantius.

2) Die christliche Vorstellung in Absicht auf die der Gottheit beigelegten Namen schließt sich eng an die hebräische an. Wenn die Heiden ihren Gottheiten Ehrennamen beilegten, um sie dadurch hoch zu stellen; so ist dagegen der Gott der Offenbarung ein solcher, der seine Ehre nicht von Menschen nimmt. Eben so ist aber sein Wesen ein solches, welches, als ein unaussprechliches [5]), auch namenlos ist. Daher gibt sich Gott einen Namen nur aus Herablassung zu der menschlichen Schwachheit [6]). Damit aber der Name Jehovah, den Gott sich selber gegeben, dem spätern Bewußtsein als ein Name erscheine, welcher nicht gestellt werden dürfe neben die Namen fremder Gottheiten; so sprachen die spätern Juden den Namen Jehovah nie aus, sondern Statt dessen sprachen sie Adonai, indem sie die Punkte dieses Wortes unter Jehovah setzten. Jehovah, der Name, den sich Gott selbst gegeben, war daher in der religiösen Gemeinschaft und sonst ein nichtaussprechbares Wort, es war, wie die

1) In Eunomium.
2) Hist. Eccl. VII. 17.
3) Hist. Eccl. IV. 7.
4) Hist. Eccl. V. 28.
5) Ps. 145, 3. Sir. 43, 31.
6) 2 Mos. 3, 13. 14. 6, 3.

Kirchenväter sich ausdrückten, ein *ἀῤῥητον, ἀνεκφωνητον*. Die für die christliche Zeit hieraus gebliebene Vorstellung war eben die, daß kein Name das Wesen der Gottheit auszudrücken vermöge. Der Grund dieser Vorstellung selbst aber war kein anderer, als der, daß jeder Name in seiner Ableitung auf einem der Endlichkeit angehörigen Verhältnisse, und damit auf endlicher Vermittlung beruhe, Gott also in die endliche Welt selbst hineingezogen werde, sobald ihm ein Name gegeben wird, der sein innerstes Wesen bezeichnen soll. In diesem Sinne haben sich folgende Väter ausgesprochen: Gregor v. Nyssa: „Wer immer so erfunden wird, daß er kein (endliches) Merkmal an sich trägt — *ὁ παντος γνωριστικου χαρακτηρος ἐξωτερος* — an dem er erkannt werden könnte, wie könnte der durch die Bezeichnung von leeren Worten begriffen werden?" [1]) Derselbe: „Die Benennung Gott, hat weder im Worte noch im Tone ein Sein — *το εἶναι*. — Sondern Gott ist durch sich selbst dasjenige, als was man ihn von jeher geglaubt hat. Er wird von denjenigen, die ihn anrufem, nicht das genannt, was er ist. Denn unaussprechbar — *ἀφραστος* — ist die Natur dessen, der in Wahrheit ist. Er hat aber seinen Namen von dem her, was er in unserm Leben bewirkt und vollbringt" [2]). Derselbe: „Wir, die wir uns an die heiligen Urkunden halten, sagen, daß die göttliche Natur unnennbar und unaussprechlich sei, daß folglich auch jeder Name, sei er von der menschlichen Natur entlehnt oder von der Schrift überliefert, nur die Kraft habe, etwas von jenem zu bezeichnen, was um die göttliche Natur oder in Beziehung auf sie ist, keineswegs aber die göttliche Natur selbst" [3]). Gregor v. Nazianz aber sagt: „Das Göttliche ist unnennbar — *το θειον ἀκατονομαστον*. — Dieß lehrt nicht allein die Ver-

1) Gregor v. Nyssen. XII. in canticum.
2) Gregor Nyssen. Orat. II. contr. Eunom.
3) Gregor Nyssen. in tractatu: quod non sint tres dii.

nunft, sondern das haben uns auch die Gelehrten und Aeltesten unter den Hebräern zu verstehen gegeben. Denn die, welche geglaubt haben, Gott sei auf besondere Weise zu verehren, haben doch nicht zugelassen, daß mit Buchstaben etwas von demjenigen bezeichnet werde, was zunächst Gott, oder Gott selbst ist, damit der Gedanke nicht entstehe, Gott theile etwas mit der endlichen Natur und den endlichen Verhältnissen" [1]). Auf ähnliche Weise Chrysostomus: „Der Name Gottes bezeichnet nicht das Wesen, noch kann ein Name aufgefunden werden, der jenes Wesen ausdrückte" [2]). Ebenso Synesius: „Nirgends ist ein Name erfunden worden, der die Natur Gottes erreichte. Indem aber die Menschen von dem wahren Ausdrucke dieser Natur abkamen, haben sie gesucht, auch dasjenige zu erreichen, was von ihm gewirkt worden ist. Du magst ihn daher Vater oder Schöpfer, oder was immer nennen, als Princip, Ursache aussagen; so bezeichnet dieß Alles doch nur Beziehungen seiner zu den Dingen, die aus ihm entstanden sind: *ταυτα παντα σχεσεις εισιν αυτου προς τα παρ' αυτου* [3]).

Der Umstand, daß die Christen nicht glaubten, in ein Wort oder in einen Namen das göttliche Wesen fassen zu können, gab in der ersten Zeit des Christenthums den Heiden Veranlassung zu dem Vorwurfe, der Gott der Christen habe überhaupt keinen Namen; dieser Vorwurf wandelte sich bald in die Anschuldigung des Atheismus um, weil, wo man keinen Namen einer Gottheit nenne, auch kein Gott verehrt werde. Während nun die Apologeten den Vorwurf des Atheismus auf jede Weise ablehnten [4]), vertheidigten sie das Erstere, ihre Ueberzeugung nämlich von der Unthunlichkeit, das göttliche Wesen mit einer endlichen Bezeichnung erschöpfen zu wollen.

1) Gregor. Naz. Orat. XXXVI. p. 589.
2) Chrysost. homil. II. in epist. ad Hebraeos p. 438.
3) Synesius: *περι βασιλειας* p. 6. edit. Paris 1640.
4) Den Vorwurf erhöhte noch der Umstand, daß die Gnostiker stets von einem unbekannten Gott sprachen.

So sagt Justin d. M.: „dem Vater des Alls kann kein Name gegeben werden, denn er ist ungeboren. Derjenige also, der Gott einen Namen beigelegt hätte, müßte älter und früher da gewesen sein, als Gott selbst. Wenn daher Gott der Vater, der Schöpfer und Herr genannt wird, so sind dieß keine Namen, sondern Bezeichnungen, die von seinen Wohlthaten und Werken hergenommen sind" [1]).

Es wird am Orte sein, neben dem Grunde, daß auf Gott keine der Endlichkeit entnommene Bezeichnung Anwendung finden dürfe, noch andere aufzufinden, durch welche die Christen aufgehalten waren, das Wesen Gottes für ein in einen Namen eingeschlossenes zu halten. Den endlichen Dingen werden Namen beigelegt, um sie von einander zu unterscheiden; der Name ist also, weil das Bedürfniß der Unterscheidung ist. Dieses Bedürfniß kann aber bei dem göttlichen Wesen nicht Statt finden; denn es ist unmöglich, das Absolute mit einem Relativen zu verwechseln. Diesen Umstand hat sehr gut Cyprian hervorgehoben, wenn er sagt: „Frage nicht nach dem Namen Gottes; sein Name ist „Gott." Nur da sind Namen nothwendig, wo eine Menge durch besondere Benennungen von einander unterschieden werden soll. Gott aber, der einzig ist, wird hinlänglich mit dem Namen Gott bezeichnet" [2]). Daraus geht aber hervor, daß die Gottheit mit dem, was sie nicht ist, mit dem Endlichen in der That verwechselt würde, wollte man den ihr beigelegten Namen die Kraft zutrauen, das innerste Wesen zu bezeichnen. Zu diesem Ersten kommt das Andere, daß, wenn Gott eine Benennung beigelegt wird, diese sich stets nur auf etwas Bestimmtes in Gott, nicht aber auf die ganze Gottheit bezieht. Dieß hat Theophilus von Antiochien sehr gut hervor-

1) Justin. Martyr. Apolog. minor. p. 130. ed. Paris 1636.

2) Cyprian: de idolorum vanitate c. 9. Nec nomen deo quaeras: Deus nomen est illi. Illic vocabulis opus est, ubi propriis appellationum insignibus multitudo dirimenda est. Deo, qui solus est, Dei vocabulum totum est.

gehoben: „Nenne ich Gott Licht, so nenne ich nur sein Werk; nenne ich ihn Verstand, so ist es sein Verstand, den ich nenne (der nur etwas von ihm ist); nenne ich ihn Geist, so nenne ich seinen Geist; nenne ich ihn Weisheit, so nenne ich, was er gezeugt hat; nenne ich ihn Kraft, so nenne ich seine Wirksamkeit“ [1]). Auf ganz ähnliche Weise argumentirt Clemens von Alexandrien: „Die unendliche Natur Gottes kann in Worten nicht ausgedrückt werden, weil alle Benennungen, die wir auf ihn anwenden, von menschlichen Dingen hergenommen sind, und nicht zu seiner Majestät passen. Es kann daher kein Name gefunden werden, der seiner würdig ist. Denn alle Namen, die wir ihm beilegen, drücken nur seine That und sein Verhältniß zu uns aus. Nennen wir ihn den Einen, Vernunft, das ewige und nothwendige Sein — *αὐτο το ὄν* —, Schöpfer, den Gütigen oder Herrn, so wollen wir ihm damit diese Namen nicht wirklich beilegen, sondern wir suchen durch solche gewählte Benennungen nur den Mangel des wahren Namens zu ersetzen, um etwas zu haben, worauf sich, im Uebrigen nicht irrthümlich, die Erkenntniß stützt. Denn nicht Einzelnes von jenem bezeichnet Gott, sondern Alles zusammen zeigt uns die göttliche Fülle an. Denn was ausgesagt wird, wird entweder von dem genommen, was für sie da ist oder aus der Beziehung, in welcher, oder aus dem Verhältnisse, in welchem sie unter einander stehen. Aber keines von all diesem kann von Gott angenommen werden“ [2]).

§. 17.

Deßohngeachtet sind die Gott beigelegten Namen keine leeren Namen, sondern schließen eine Erkenntniß in sich ein, sofern in ihnen bestimmte

1) Theophil. ad Autol. l. I. c. 1.
2) Clem. Alex. Strom. l. V. c. 12. p. 695.

Momente der Gottesoffenbarung festgehalten sind.

1) Aus dem im vorstehenden Paragraphen Bemerkten möchte vielleicht entnommen werden, die der Gottheit beigelegten Namen stehen schlechthin in keinem Verhältniß zu dem Wesen Gottes, welches in der Glaubenslehre erkannt werden soll. Dieß ist aber um so weniger der Fall, je mehr durch das Gesagte nur dem Eunomianischen Satze vorgebeugt werden solle, das Wesen der Gottheit sei aus der etymologischen Erklärung der Namen zu gewinnen. Als Resultat hat sich uns vielmehr an eben demselben Orte herausgestellt, die Namen beziehen sich auf göttliche Thaten, Werke und Verhältnisse. Indem aber in diesen eben so viele Offenbarungen der Gottheit enthalten und ausgedrückt sind, bezeichnen die aus jenen und diesen entnommenen Namen, bestimmte Eigenschaften der Gottheit. Nur ist dadurch weder das ganze göttliche Wesen, noch das Tiefste der göttlichen Natur geoffenbart. Der Grundunterschied ist daher der, daß nach Eunomius aus den göttlich mitgetheilten Namen auch der Heide das göttliche Wesen etymologisch findet, daß aber nach der christlichen Ansicht der Name selbst nur durch die lebendige Offenbarung zu begreifen ist.

2) Dieß hat schon Origenes sehr gut gegen Celsus geltend gemacht. Dieser hatte den Christen vorgeworfen, daß ihr Gott keinen Namen habe. Auf diesen Vorwurf nun antwortet Origenes auf folgende Weise: „Will Celsus mit seinem Einwurfe nur dieß sagen, daß die Eigenschaften Gottes weder mit unsern Worten, noch mit unsern Gedanken vollkommen ausgesprochen werden können, so hat er gewiß Recht. Soll aber: Gott nennen, nichts anderes heißen, als Gottes Eigenschaften mit diesen Worten wesentlich bezeichnen, um die, welche es hören, zur Erkenntniß von ihm zu führen; so ist es nicht unpassend, zu sagen, Gott habe keinen Namen“ [1]).

---

1) Origenes. contr. Cels. l. VI. c, 65. p. 682.

Mehr noch aber hat Origenes dieß da ausgesprochen, wo er in Absicht auf Sprache und Namen über Aristoteles und die Stoiker sich vernehmen läßt. Celsus hatte gesagt: „Diese Schaaf- und Ziegenhirten (die Hebräer) glaubten, daß nur ein Einiger Gott sei. Sie mögen ihn nun den Höchsten, oder Adonai, oder Sabaoth, oder den Gott des Himmels genannt haben; so ist doch wenig daran gelegen, mit was für einem Namen sie Gott bezeichnen wollen, ob man ihn nämlich, wie die Griechen, Zeus heiße, oder ob man vorziehe, ihn so zu nennen, wie andere Völker, als die Aegyptier, die Indier u. A. — Darauf nun antwortet Origenes: „Celsus führt uns auf eine Frage, die es mit etwas zu thun hat, was seiner Natur nach tief und geheimnißvoll ist, auf die Frage vom Ursprung der Namen; ob nämlich dieselben ihren Grund in der Willkühr und im Gutdünken der Menschen, oder in der Natur der Dinge haben. Aristoteles hält dafür, das Erste sei wahr. Die Stoiker behaupten das Andere, indem sie vorgeben, die Menschen hätten zuerst durch unbestimmte Töne die Natur der Dinge ausgedrückt, woraus mit der Zeit die Namen erwachsen wären, was insbesondere aus der Natur der Stammwörter hervorgehe. Epikurus stimmt nicht ganz mit den Stoikern überein. Zwar gibt er zu, daß die Natur einigen Anlaß zu den Namen gegeben habe, ist jedoch der Ansicht, die ersten Menschen hätten bei dem Anblicke einer Sache diesen oder jenen Laut ohne Ueberlegung von sich gegeben, woraus sofort der Name entstanden sei [1]).

Aber alles Dieses kann, meint Origenes, keine Anwendung auf die göttlichen Namen finden, die von Gott selbst in seiner Offenbarung gegeben sind, und eben darum wirkliche Bestimmungen über das Wesen Gottes enthalten, wenn auch nicht auf erschöpfende und vollkommene Weise [2]).

3) Wir kommen daran, von dem Bisherigen das Re-

---

1) Orig. contr. Cels. l. I. c. 24.

2) Orig. Exhortat. ad Martyr. contr. Cels. l. IV. c. 48.

sultat kurz anzugeben, indem wir zugleich auf Thomas v. Aquin Rücksicht nehmen. — Der Gottheit wird ein Name beigelegt, darüber kann kein Zweifel sein; aber der der Gottheit beigelegte Name, welcher er auch immer sei, erklärt nicht das innere Wesen der Gottheit, sondern nur ihre Beziehung zur Creatur [1]). Indem aber der Weg, auf welchem uns Gott offenbar wird, der seiner Selbstbeziehung zu uns ist; so bezeichnet allerdings der Name der Gottheit die göttliche Substanz, aber nicht die volle Substanz, sondern ein Moment derselben, und zwar dasjenige, welches uns aus der Selbstbeziehung der Gottheit auf die Creatur klar wird. Aber auch diese substantielle Bezeichnung ist in so fern wieder unvollkommen, als jede Repräsentation Gottes durch die Creatur eine unvollkommene genannt werden muß. Denn da jede solche Bezeichnung aus dem Verhältniß und der Beziehung genommen wird, so ist klar, daß in der Relation zugleich die Entfernung angezeigt ist, denn das, wozu wir uns nur verhalten, sind wir nicht selbst.

Die Bezeichnungen der Gottheit sind in früherer oder späterer Zeit eingetheilt worden in

a. bejahende καταφατικα, affirmativa und

b. verneinende ἀποφατικα, negativa.

Die bejahenden Bezeichnungen setzen etwas in der göttlichen Natur, ohne den endlichen Gegensatz zu berühren; dahin gehört eine Stelle aus Basilius dem Großen: „Die Bezeichnungen: der Gute, der Gerechte, der Schöpfer, der Richter u. dgl. sind solche, die etwas von demjenigen in Gott setzen, was Gott eigenthümlich ist, was ihm somit zukommt und an ihm erkannt wird" [2]).

Was aber die negativen Bezeichnungen angeht, so sind sie Bezeichnungen durch den endlichen Gegensatz d. h.

---

1) Thom. Aqu. Summ. th. P. I. qu. 13. art. 1.

2) Basil. Caesar. Contr. Eunom. l. I. p. 19. Joann. Damasc. Orthodox. fid. l. I. c. 12.

solche Bezeichnungen, die der Gottheit zukommen, so fern ihre Natur das Entgegengesetzte der endlichen Natur ist. Hier wird eben sowohl das, was Gott zukommt, dem Endlichen abgesprochen, als das, was dem Endlichen angehört, Gott abgesprochen wird. Das Endliche gibt zwar die Bezeichnung her, aber nur so, daß ihm die Negation sogleich mitgegeben wird. In dieser Weise hat Chrysostomus eine Reihe von negativen Bezeichnungen der Gottheit aufgeführt, als: „unaussprechlich, unbegreiflich, unerfaßlich, unsichtbar, unerforschlich, unschaubar, unvergänglich, unveränderlich, anfangslos" [1]). Ueber beiderlei Bezeichnungen erklärt sich Johannes von Damaskus also: „Von den göttlichen Namen werden einige der Gottheit im negativen Sinne beigelegt, und zwar diejenigen, welche ihn als ein Ueberwesentliches — ὑπερούσιον supersubstantiale bezeichnen, wie: nichtwesentlich — ἀνούσιος d. h. nicht aus dem endlichen Wesen, zeitlos ἄχρονος sine tempore, anfangslos ἄναρχος; andere Namen aber sind affirmativer Art, jene nämlich, welche von ihm als der absoluten Ursache aller Dinge ausgesagt werden, denn hier wird er als die Ursache aller Dinge und jeder Substanz selbst Wesen und Substanz genannt" [2]). Sehr klar und bündig aber spricht sich über diesen Punkt Pachymeres in seinem paraphrastischen Commentar zu Dionysius Areopagita also aus: „Gott wird nach dem, was ist, also aus dem Seienden (ἐκ τῶν ὄντων —) sowohl bejahend als verneinend benannt. Bejahend, wie die Ursache aus ihren Wirkungen; verneinend, sofern er selbst nichts von all demjenigen ist, was ist" [3]). Um das negative Moment noch mehr hervorzuheben, sagt Theodoret: „Die göttliche Natur benennen wir nicht nur nach dem, was in ihr ist, sondern auch nach dem, was nicht

1) Chrysost. homil. XXXII.

2) Joann. Damasc. Orthodox. fid. l. I. c. 15. vgl l. cit. c. 4.

3) Pachymeres in cap. I. Dionysii Areopagitae de divinis nominibus sect. VIII. p. 412. ed. Paris 1614.

in ihr ist"[1]). Es gibt folglich Bezeichnungen aus Inhärenz und solche aus Absenz.

Aus dem Bisherigen wird es sich ergeben, ob den göttlichen Namen eigentliche Bedeutung zukomme oder uneigentliche. Wir werden uns nur für die eigentliche Bedeutung aussprechen können, weil am Ende selbst die verneinenden Namen ein schlechthin Positives in Gott aussagen. Eben dahin hat sich auch Thomas von Aquin ausgesprochen, indem er der eigentlichen Rede die metaphorische entgegengesetzt, welche er mit Recht als eine auf Gott sich beziehende ausschloß. Der Hauptaccent liegt überall auf dem mit den Namen bezeichneten Wesen, nicht in der Weise der Bezeichnung, weil selbst die Vollkommenheiten der Dinge, nach welchen auf die Vollkommenheit Gottes geschlossen wird, auf vollkommenere Weise in Gott als in sich selbst sind[2]).

Damit sind aber noch nicht alle Fragen beantwortet, die möglicherweise aufgeworfen werden können. Wir suchen sofort die hauptsächlichsten hieher gehörigen Momente kurz durchzusprechen.

a. Sind die der Gottheit beigelegten Namen Synonyme? — Thomas von Aquin, der den Begriff von synonym im Aristotelischen Sinne nahm[3]), antwortet mit Nein: "Denn da synonyme Namen diejenigen genannt werden, welche Eines und Dasselbe mit Einem und Demselben Begriffe bezeichnen;" so ist die Frage zu verneinen, "weil die göttlichen Namen Eine und Dieselbe Sache nach verschiedenen Beziehungen bezeichnen"[4]).

---

1) Theodoret. Θεραπευτ. Serm. I. vergl. Gregor. Nyssen. Orat. XII. contr. Eunom. Basil. Magn. l. I. contr. Eunom.

2) Thom. Aquin. Summ. th. P. I. qu. XIII. art. 3.

3) Nach Aristoteles ist synonym, was nach Name und Begriff Einerlei ist (Categor.). Jetzt versteht man unter synonym die gleiche Bedeutung bei verschiedenen Worten: synonym ist daher jetzt: sinnverwandt bei verschiedener Benennung.

4) Loc. cit. art. 4.

b. Werden die Namen, die der Gottheit gegeben werden, ihr einlautend (univoce) beigelegt? — Thomas antwortet wiederum verneinend, weil die Namen Gott nicht in der gleichen Beziehung zugelegt werden, nicht einmal gleichbedeutend (aequivoce), sondern analog (analogice) nach dem Verhältniß der Creaturen [1]).

c. Werden die Namen früher von den Creaturen, als von Gott ausgesagt? Antwort: Die Gott im eigentlichen Sinne (proprie) zugelegten Namen, wie, daß er der Weise sei, werden in Beziehung auf die bezeichnete Sache allererst von Gott ausgesagt, weil er so nicht nur ursächlich, sondern auch in der Wirklichkeit (actualiter) ist. Die frühere Namengebung durch die Natur ist aber in sofern zu nehmen, als wir die Creaturen, von denen wir die Bezeichnungsweise hernehmen, früher erkennen [2]).

d. Werden die Namen, die eine Beziehung zu den Creaturen anzeigen, von Gott im Verhältniß zur Zeit ausgesagt? Antwort: Ja. Denn Gott steht zur Creatur in einem realen Verhältnisse, und eben aus diesem wird er erkannt. So ist zwar Gott an sich der Erste; allein wir können ihn doch nicht den Herrn nennen, wenn nicht eine Creatur ist, die ihm unterworfen ist [3]).

§. 18.

Die der Gottheit im alten Testamente beigelegten Namen sind: Elohim, Jehovah, El Schaddai, Adonai, Sabaoth. Während Elohim die Gottheit von ihrer Naturseite aus bezeichnet, und so, wie sie der dem Menschen eingebornen Idee von Gott entspricht, bezeichnet Jehovah dieselbe nach ihrer speciellen gnädigen Offenbarung;

---

1) Loc. cit. art. 5.
2) Loc. cit. art. 6.
3) Loc. cit. art. 7.

die übrigen Namen beziehen sich aber auf die Gottheit, wie sie als Elohim und als Jehovah zugleich auf die Welt wirkt und sich bethätiget.

1) Elohim und Jehovah. Obschon beide Benennungen oftmals mit einander wechseln, so sind sie doch nicht gleich, weil oft, wo die eine gesetzt wird, nie die andere vorkommt; und dieß ist gewiß nicht ohne Grund. Zunächst verhalten sich beide so zu einander, daß Elohim ein Nomen appellativum, Jehovah aber ein Nomen proprium ist [1]).

Elohim ist der abstracte Ausdruck für die Gottheit im Allgemeinen, es bezeichnet die über dem Endlichen stehende, und von dem Endlichen schlechthin verschiedene göttliche Natur, das göttliche Wesen als das Absolute. Nach dieser Eigenschaft liegt in Elohim der Begriff der Gottheit und entspricht genau der dem menschlichen Geiste eingebornen Idee der Gottheit, wie auch diese immerhin sich ausspreche und zu welchen Formen und Gestalten des religiösen Lebens sie den Menschen an den verschiedensten Orten und in den verschiedensten Zeiten von Innen heraus treibe. So ist Elohim der allgemeine Ausdruck für die ebenso im Allgemeinen gefaßte Gottheit, mit welchem Namen sie auch immer bei den verschiedenen Völkern belegt werde. Das erste Moment im Begriffe ist daher dasjenige, welches nach der innern Gottesidee die Gottheit als das Absolute von dem Irdischen trennt, sie als das Ueberirdische, Unerschaffene und darum auch als die Alles erschaffende, erhaltende und regierende Macht setzt. Elohim ist der *θεος ὑπερκοσμιος*, und entspricht genau der *θειοτης*, Weisheit 18, 9. Röm. 1, 20, so wie dem *θειον* Apstlgesch. 17, 29, wie in beiden ausgedrückt ist die *ἀΐδιος δυναμις*, die *κυριοτης* und die all diesem entsprechende *δοξα*; folglich ist hier der Begriff der ewig aus sich selber

1) Vgl. M. Drechsler: Die Einheit und Aechtheit der Genesis S. 1–80. M. Fr. Roos: Glaubenslehre S. 84 ff. B. Welte: Nachmosaisches im Pentateuch S. 84.

seienden, der Alles mit ihrer Kraft schaffenden und Alles Geschaffene mit derselben Kraft tragenden und erfüllenden Gottheit, verbunden mit der der göttlichen Kraft und Gottheit entsprechenden Gottesherrlichkeit: der Begriff der Gottheit folglich, wie sie als die geahnte, gefühlte, erkannte und angebetete bei allen Völkern und unter allen Zungen ist. Daher wird der Name Elohim auch in den Mund der Heiden gelegt [1]). Und selbst die unvernünftige Creatur, wenn ihr eine Stimme gegeben wird, spricht nicht Jehovah, sondern ihren Schöpfer d. h. Elohim aus [2]). So sehr daher auch der Götzendienst in Israel verboten war, was aus dem Gesetze hervorgeht: „Wer den Göttern opfert, und nicht dem Herrn allein, den soll man tödten [3]); so war doch auch wieder das Gebot: den Elohim sollst du nicht fluchen [4]), so fern nämlich Elohim das abstract Göttliche bedeutet, wenn an dieser Stelle Elohim nicht mit theokratischen Vorständen als Eins genommen werden soll. Ehe wir in der Auseinandersetzung des Begriffs von Elohim weiter schreiten, müssen wir, um der Vergleichung willen, den Begriff von Jehovah erörtern. Jehovah ist, wie oben schon bemerkt worden, ein Nomen proprium, als dieses aber bezeichnet es, im Gegensatze zu der abstracten allgemeinen Gottheit, welche aber bei all dieser Abstractheit und Allgemeinheit doch nicht aufhört, concret und persönlich zu sein, den Gott der Offenbarung, folglich den geschichtlich erscheinenden Gott, den Gott der Theokratie, den Gott des positiven Glaubens. Das allgemeine Moment des Gottesbegriffs von Elohim ist hier ein besonderes, eigenthümliches, und daher eigenthümlich individuelles, persönliches, aber ohne daß in diesem Besondern, Eigenthümlichen, Individuellen und Persönlichen

1) Richt. 1, 7. 7, 11. 1 Sam. 5, 11.
2) Richt. 9, 9.
3) 2 Mos. 22, 20.
4) 2 Mos. 22, 27.

das Allgemeine getilgt wäre, vielmehr ist es in ihm aufbehalten und kommt in ihm nur auf eigenthümliche Weise zum wahren, persönlichen Leben. Die Elohim verhalten sich daher gerade so zu Jehovah, wie die göttliche Substanz zum geschichtlich sich offenbarenden göttlichen Subject d. h. zum in eigenthümlicher Weise hervortretenden persönlichen Gott, in welchem die Substanz erhalten ist. Damit ist aber gar nicht verstanden, daß Elohim für sich ein unpersönlicher Gott sei, vielmehr ist der Begriff der Persönlichkeit in den Begriff von Elohim überall mit eingeschlossen. Eben so kann gesagt werden, wenn in Elohim die göttliche Natur die absolut nothwendige ist, die, welche nicht nicht sein kann, sondern zufolge ihres Wesens sein muß; so ist dieselbe göttliche Natur, die allerdings als die göttliche stets das Nothwendige sein wird, dennoch in Jehovah zugleich die freie Natur, die Natur somit, die, obschon einerseits in ihrem Sein nothwendig, so daß sie nicht nicht sein kann, in ihrem Wirkungskreise jedoch absolut frei ist, diese Freiheit aber darin zeigt, daß sie nach eigener Wahl mit diesem oder jenem Volke, dem sie sich auf besondere Weise offenbart, in Verbindung tritt, wovon das jüdische das in die Welt hingestellte Beispiel ist. Jehovah ist daher der Gott, der, wenn und wo er will, erscheint, sich offenbart, sich mittheilt, geschichtlich wird, indem er zugleich die Geschichte bestimmt, der Gott folglich, der durch Freiheit etwas außer sich setzt, dem Außersichgesetzen sich, so er will, offenbart, und durch Offenbarung der Gott einer positiven Erkenntniß wird. Denn Positiv und Frei sind in der That hier nur Wechselbegriffe. Als Elohim trägt Gott die ewige Kraft in sich, eine Welt aus sich hervorzurufen, und wenn er sie in Wirklichkeit aus dem Nichts hervorruft, so thut er es als Elohim; daher heißt es: im Anfang schuf Elohim Himmel und Erde[1]. Aber zu der

1) 1 Mos. 1, 1.

Schöpferkraft, die im Begriffe von Elohim enthalten ist, muß der Schöpferwille treten, wenn es zu einer wirklichen Schöpfung kommen soll: der Schöpferwille aber liegt wiederum in Gott, so fern er Elohim, und als dieses göttliche Subject, göttliche Person mit freiem Willen ist. Dadurch aber, daß Elohim der Gott der Natur, Jehovah aber der Gott der besondern Offenbarung ist, entsteht keine zweifache Gottheit, vielmehr ist Gott als Jehovah unmittelbar auch schon Elohim. Daher heißt die Stelle 5 Mos. 4, 39 nicht blos: Jehovah, der ist der Elohim, sondern noch dieß: Jehovah der ist auch der Elohim. Dahin gehört ferner der Ausdruck: Jehovah Elohim, der keineswegs der Gott der Götter (denn es gibt absolut keine Stellung Gottes zu dem, was nicht Gott ist, Gott aber sein will), sondern Jehovah ist, welcher auch Elohim ist. Aus diesem Grunde bedeutet Elohim in den jüdischen Schriften auch Jehovah, und zwar überall da, wo das religiöse Bewußtsein als Offenbarungsbewußtsein sich ausspricht. Deßohngeachtet bleibt der Unterschied zwischen beiden Begriffen, was schon daraus hervorgeht, daß niemals Jehovah, wohl aber Elohim in den Mund der Heiden gelegt wird. Trägt nun der Begriff von Jehovah den von Elohim unmittelbar schon in sich, und verhält sich der erste zum zweiten etwa wie Besonderes zum Allgemeinen, Concretes zum Abstracten, so wird dieß der Name Jehovah gleichfalls in einigen Stellen aufweisen müssen. Dieß ist der Fall 2 Mos. 3, 14 in dem Ausdruck: Ich werde sein, der ich sein werde, Ejeh ascher ejeh [1]). Denn in diesem Futurum ist als nothwendige Voraussetzung eben so wohl enthalten: Ich bin absolut, ich bin schlechthin nothwendig, ich bin, weil ich bin, ich bin von Natur so, daß ich nicht nicht sein kann, als in dem Ausspruch das Andere enthalten ist: Ich werde sein, der ich sein werde. In dem Erstern ist das nothwen-

1) אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה

dige, in dem Andern das freie Sein Gottes ausgesprochen. Gott ist die absolute Einheit von Nothwendigkeit und Freiheit. Das Freie ist aber in dem Andern in der Futuralform deßwegen ausgesprochen, weil es heißt: Ich werde sein, was mein Wille sein wird, daß ich sei. Indem aber die göttliche Natur als die göttliche und heilige unveränderlich ist, bezieht sich das Ganze, sofern es das Freie ausdrückt, auf die göttliche Offenbarung, aus der ja ohnehin alles positiv-religiöse Bewußtsein ist. Und so liegt dem Ausspruche der Gedanke unter: Ich werde bei der fortgehenden That meiner Offenbarung als denjenigen mich offenbaren, als welchen ich mich euch offenbaren will, und ich werde euch dasjenige als meine Wahrheit und als mein Gesetz offenbaren, was ich euch in beiderlei Beziehung nach meiner Weisheit in Angemessenheit an den im göttlichen Reiche liegenden Plan, der die in der Menschheit sich vollziehende Entwicklung bestimmt, offenbaren will. So ist diese Stelle nach der zweiten die erste nicht ausschließenden Erklärung in gewissem Sinne eine Parallelstelle zu Offenb. 1, 8 *ἐγω εἰμι το Α και το Ω, ὁ ὠν και ὁ ἠν και ὁ ἐρχομενος*: Ich bin das A und das O, der da ist, und der da war, und der da kommt, welche Stelle den Gott der Geschichte bezeichnet, der die Weltperioden nach seiner Offenbarung bestimmt [1]).

Gehen wir auf das Wort Elohim in der Absicht zurück,

1) Beide Stellen sind weit entfernt, Parallelstellen zu derjenigen abzugeben, welche die bekannte Inschrift am Tempel zu Sais gebildet hat: *ἐγω εἰμι παν το γεγονος και ὀν και ἐσσομενον*. Denn in dieser Stelle ist erstens der göttliche Wille ausgeschlossen, weil das *ὀν* nur das *γεγονος*, das *ἐσομενον* aber nur das *ὀν* ist, ohne alle Willensbewegung. Diese Stelle ist zweitens aber auch ganz pantheistisch, denn Gott ist nicht über dem All, sondern er ist das All selbst, welches in die Kategorie der Zeit fällt, und Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft durchmacht, aber selbst dieß als starr Unveränderliches.



um die Abstammung dieses Wortes aufzufinden, betrachten wir es folglich etymologisch; so ist seine natürlichste Herleitung die von Alah[1]), was nach dem Arabischen heißt Deum coluit. Allein diese Bedeutung ist in der Ableitung selbst nicht die erste, sondern die zweite; denn das Erste ist: attonitus fuit, obstupuit. Denn ist Gott auf der einen Seite durch seine innere Natur für den endlichen Geist das Staunenswürdige und Ehrfurchterregende; so ist er auf der andern Seite für den gefallenen Geist des Furcht- und Schrecken-einflößende. Was Beides mit einander vereinigt, ist der Begriff der heiligen Scheu; daher ist diese, sowie die Furcht eine herrschende Grundstimmung in der jüdischen Religion[2]). Dahin sind auch die Aussprüche zu deuten: Siehe, die Furcht des Herrn, das ist Weisheit[3]). Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit[4]). Dienet dem Herrn mit Furcht[5]). Kommt her, Kinder, ich will euch Furcht des Herrn lehren[6]). Sei täglich in der Furcht des Herrn[7]). Ich will ihnen meine Furcht ins Herz geben, daß sie nicht von mir weichen[8]). Die Furcht Gottes geht über Alles[9]). Wer ohne Furcht ist, gefällt Gott nicht[10]). Gott selber aber ist nach dieser Ableitung zuerst El[11]), die erweiterte und ausgebildetere Form hievon ist Eloha[12]), wovon Elohim[13])

1) אָלַהּ.
2) 1 Mos. 20, 11. 22, 12. 31, 54. 42, 18.
3) Hiob 28, 28.
4) Sprüch. 1, 7. 9, 16 vgl. Ps. 111, 10. Sir. 1, 16. 19, 18.
5) Ps. 2, 11.
6) Ps. 34, 12.
7) Spr. 23, 17.
8) Jer. 32, 40.
9) Sir. 25, 15.
10) Sir. 1, 27.
11) אֵל
12) אֱלוֹהַּ
13) אֱלֹהִים

der Pluralis ist. Dieser Pluralis wird gewöhnlich der pluralis majestaticus genannt, und dann ist Elohim die concentrirte Fülle der göttlichen Kräfte, welche die Welt schaffen und erhalten, in Natur, Geist und Geschichte walten, um in diesen das Göttliche auf mittelbare Weise, auf dem Wege der Natur zu offenbaren und durch lebendige Formen und Gestalten der Gottheit ein lebendiges Kleid zu weben. Die Wahrheit tritt hier als solche nach Außen, ad extra, eben um das Göttliche dahin zu manifestiren. Diese Manifestation nach Außen ist aber nicht die einzige, sondern hieher gehört noch die Offenbarung des göttlichen Willens. Der nach Außen hin ausgesprochene göttliche Wille soll nicht einfach göttlicher Wille sein, sondern hat die Bestimmung, in der Kraft des Gesetzes Gesammtwille des Volkes, Wille der gesammten Menschheit zu werden. Darum sprechen zu demselben Zwecke auch die Herrscher in der Mehrzahl von sich, die folglich, welche nach ihrer Stellung zum Volke ihren Willen in Form des Gesetzes zum Gesammtwillen der Nation erheben. Dieser Richtung nach Außen geht in Gott eine andere zur Seite, die nach Innen ad intra, und hier erscheint der Pluralis als freilich nicht unbestimmte Vielheit von Personen; hier ist Elohim sofort nicht blos die Einheit einer Fülle von Kräften, sondern die Einheit von Personen in der göttlichen Substanz. Dieß ist besonders da der Fall, wo das göttliche Wesen im Zustand der nach Innen hinein gewandten Reflexion vorgestellt wird, welcher Reflexion oder welchem göttlichen Nachdenken sofort ein göttlicher Entschluß wie ein gemeinsam gefaßter entspricht. Dahin gehören folgende Stellen: „Und Elohim sprach: lasset uns schaffen den Menschen nach unserm Bild und Gleichniß“ [1]). „Wohlan lasset uns niedersteigen und ihre Sprache verwirren“ [2]). Unter Elohim verstehen wir somit das göttliche Wesen, welches an

1) 1 Mos. 1, 26.
2) 1 Mos. 11, 7.

sich unsichtbar, sichtbar in seinen Werken, offenbar also auf natürliche Weise wird; Elohim also ist der Gott der mittelbaren Offenbarung durch Natur, Geist und Geschichte; unsere innere Gottesidee enspricht Gott, sofern er Elohim ist. Eben so ist er der Urheber des innern sittlichen Gesetzes. Indem aber Gott auf diese Naturweise als das Absolute sich verkündet, wirkt diese Naturoffenbarung im Menschen durch ihre Erhabenheit das Gefühl der Furcht, der heiligen Scheu und der Abhängigkeit. Allein es gab für das hebräische Bewußtsein keine Zeit, in der Elohim getrennt von Jehovah gewesen wäre, oder Jehovah von Elohim, sondern beide Begriffe waren stets in und mit einander, und darum auch keiner ohne den andern, denn der jüdische Begriff von Gott ist die lebendige Einheit von Elohim und Jehovah. Soll Jehovah der wahre Gott sein, so muß er auch Elohim, der Gott der gesammten Naturoffenbarung sein; denn nur, wenn er dieses ist, kann man an ihn glauben. Daher ist das Gesetz Jehovahs auch das Gesetz Elohims d. h. des Gottes der Naturoffenbarung [1]). Von Jehovah aber haben wir schon oben gesehen, daß er der Gott der außerordentlichen Offenbarung, der geschichtlichen Offenbarung an die Juden ist, der Gott jener Offenbarung somit, von welcher das jüdische Bewußtsein, so wie das gesammte jüdische Leben die unmittelbare Folge war. Was der Jude religiös und politisch war, das war er durch die Offenbarung des Jehovah. Daraus läßt sich auch erklären, warum die Bezeichnungsweise Jehovah in den Schriften der Juden die viel häufigere ist. Gott als Jehovah ist dasselbe, was der Gott der Väter genannt wird, oder im Einzelnen bestimmt, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Alle drei Bezeichnungen kommen zumal in jenen Stellen vor, in welchen sich Gott den Namen Jehovah zulegt. „Da sprach Moses zu Elohim:

1) 5 Mos. 30, 11—64. vgl. Röm. 10, 6—8.

2) 2 Mos. 3, 11—16.

Wer bin ich, daß ich zu Pharao gehen soll, und daß ich führen soll die Söhne Israels aus Aegypten? Und er sprach: Ich will mit dir sein; und dieß sei dir das Zeichen, daß ich dich sende: wenn du das Volk aus Aegypten führest, so werdet ihr Elohim dienen auf diesem Berge. Und Moses sprach zu Elohim: Siehe, wenn ich zu den Söhnen Israels komme, und spreche zu ihnen: der Gott Elohim eurer Väter sendet mich zu euch, und sie sprechen zu mir, welches ist sein Name? Was soll ich ihnen antworten? Und Elohim sprach zu Moses: Ich bin, der ich bin (Ich bin, der ich sein werde). Und er sprach: So sollst du sprechen zu den Söhnen Israels: Ich bin (Ich werde sein) hat mich zu euch gesandt. Und wiederum sprach Elohim zu Moses; so sollst du sprechen zu den Söhnen Israels: Jehovah, der Gott, der Elohim eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott (Elohim) Isaaks und der Gott Jakobs sendet mich zu euch; das ist mein Name in Ewigkeit, so soll man mich nennen von Geschlecht zu Geschlecht. Gehe und versammle die Aeltesten Israels und sprich zu ihnen: Jehovah, der Gott eurer Väter, ist mir erschienen, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und hat gesprochen: Angesehen habe ich euch, und was geschieht in Aegypten; ich will euch führen aus dem Elende Aegyptens" u. s. w. Jehovah ist also der Gott der Väter und eben damit der Gott der geschichtlichen Offenbarung auf außerordentlichem Wege. Aber eben, indem Jehovah der Gott der (unsrer) Väter: Elohei Abotheichem [1]), der Gott Israels: Elohei Israel [2]), der Gott Abrahams: Elohei Abraham [3]), der Gott Isaaks und Jakobs genannt wird, bleiben die Unterschiede im Bewußtsein haften, so daß Elohim stets das

---

1) אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם

2) אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל

3) אֱלֹהֵי אַבְרָהָם

Nomen appellativum, Jehovah aber das Nomen proprium ist, wenn es schon nicht wenig Fälle gibt, in welchen Elohim bedeutet, was Jehovah, Elohim somit selbst ein Nomen proprium wird. Die Unterschiede werden aber überall da festgehalten, wo der Gott der Juden, Jehovah, mit fremden Gottheiten zusammengehalten wird. Denn in allen diesen Stellen ist gleichsam wie bei einem Streite, durch ein Urtheil auszusprechen, welches der rechte und wahre Gott sei, Jehovah oder die heidnischen Götter. Der Gott wird aber der rechte und wahre Gott sein, der so beschaffen ist, daß er schlechthin dem Göttlichen entspricht, welches in der angebornen Idee Gottes, in Natur und Geschichte sich verkündet. Hieher gehören folgende Stellen: „Darum bist du groß, Jehovah Elohim! denn Niemand ist wie du, und kein Elohim außer dir, nach Allem, was wir gehört mit unsern Ohren. Und wo ist, wie dein Volk, wie Israel, ein Volk auf Erden, welches Elohim gekommen sich zu lösen, zu seinem Namen zu machen, und für euch Großes und Furchtbares zu thun, für dein Land, im Angesichte des Volkes, welches du dir erlöset hast von den Aegyptern, den Völkern und ihren Elohim [1]). Und so hast du dir dein Volk Israel bereitet zu deinem Volke in Ewigkeit, und du, Jehovah, bist ihr Elohim (ihr Gott) geworden. Und nun, Jehovah Elohim (d. h. Jehovah, der du unser Elohim bist!) das Wort, das du über deinen Knecht und sein Haus geredet, erfülle es in Ewigkeit und thue, so wie du geredet. Und groß ist dein Name in Ewigkeit, daß man spreche: Jehovah der Heerschaaren ist Elohim in Israel; und das Haus deines Knechtes David sei beständig vor dir: denn du, Jehovah der Heerschaaren, der Elohim Israels, hast deinem Knechte geoffenbart und gesprochen: Ich will dir ein Haus

1) Das erste Buch der Chronik ergänzt Cap. 17 Vers 21 die gegenwärtige Stelle durch: Indem du vertreibest Völker und ihre Elohim.

bauen; darum fasset dein Knecht das Herz, zu dir zu beten dieses Gebet. Und nun, Herr, Jehovah, du bist Elohim und dein Wort wird Wahrheit sein [1]). „Und es sprachen die Männer von Bethsemes: Wer vermag zu stehen vor Jehovah, diesem heiligen Elohim, und zu wem soll er von uns gehen?" [2]) „Und ich sprach zu euch: Ich Jehovah bin euer Elohim, ihr sollt nicht die Elohim der Amoniter fürchten, in deren Land ihr wohnt" [3]). Nachdem Gideon auf Jehovahs Befehl den Altar des Baal zerstört, das Bild der Astarte umgehauen und mit dem Holze des gefällten Astarte-Bildes ein Brandopfer dargebracht hatte, sprach Joas, der Vater Gideons zu den geängsteten Israeliten: „Wollt ihr für Baal streiten? Wollt ihr ihn retten? Wer für ihn streitet, soll getödtet werden bis zum Morgen! Ist er ein Elohim, so mag er für sich selbst streiten, weil man seinen Altar zertrümmert hat" [4]). Herr, Jehovah du hast begonnen deinem Knechte zu zeigen deine Größe und deine starke Hand: denn wo ist ein El [5]) im Himmel und auf Erden, welcher Gleiches thut deinen Thaten und deiner Macht?" [6]) Damit ist ausgesagt: Würden Baal und Astarte dem Begriffe von Elohim entsprechen, so könnten sie nicht zertrümmert werden. — In Baal ist daher Elohim so wenig, wie in der Astarte; die Gottheit daher die im Apellativum Elohim festgehalten wird, ist nicht in dem, was mit dem Nomen proprium Baal und Astarte belegt wird. Elohim ist allein nur in Jehovah. Daher heißen die fremden Gottheiten in der heil. Schrift die Nicht-Elohim [7]). Eine Hauptstelle ist 5 Mos. 4, 32—40:

---

1) 2 Sam. 7, 22—28.
2) 1 Sam. 6, 20.
3) Richt. 6, 10.
4) Richt. 6, 31.
5) אֵל
6) 5 Mos. 3, 24.
7) Jerem. 5, 7. לֹא אֱלֹהִים

„Denn frage nach den vorigen Zeiten, welche vor dir gewesen, von dem Tage an, da Elohim den Menschen geschaffen auf der Erde, und von dem einen Ende des Himmels bis zum andern, ob je so Großes gesehen, oder gehört worden deßgleichen? Ob ein Volk die Stimme Elohims sprechend aus der Ferne gehört, so wie du sie gehört und leben blieb? Oder ob ein Elohim versucht hat zu kommen und ein Volk sich zu wählen aus der Mitte der Völker durch Zeichen, und durch Wunder, durch Krieg und durch starke Hand, und durch ausgereckten Arm, und durch große und furchtbare Thaten, gleich Allem, was Jehovah, euer Elohim, für euch gethan in Aegypten, vor deinen Augen. Du hast es sehen sollen, um zu erfahren, daß Jehovah Elohim ist, keiner mehr außer ihm. Vom Himmel hat er dich seine Stimme hören lassen, dich zu unterrichten, und auf der Erde hat er dich sein großes Feuer sehen lassen und sein Wort hast du gehört aus dem Feuer. Und darum, daß er eure Väter liebte und ihren Saamen erwählte nach ihnen, so führte er euch, er selbst mit seiner großen Macht aus Aegypten, um Völker, größer und stärker, als du, vor dir zu vertreiben, um dich hinzubringen, und ihr Land dir zum Besitze zu geben zu dieser Zeit. So erkenne jetzt, und nimm es zu Herzen, daß Jehovah der Elohim ist im Himmel oben, und auf der Erde unten, keiner mehr. Und beobachte seine Satzungen und Gebote, welche ich dir heute gebiete, daß es dir wohlgehe und deinen Söhnen nach dir, und damit du lange bleibest im Lande, welches Jehovah dein Elohim, dir gibt ewiglich.

Mit dieser Stelle verbinden wir noch die folgende: „Da trat Elias zum ganzen Volke und sprach: Wie lange noch hinket ihr nach beiden Seiten hin? Wenn Jehovah der Elohim [1]) ist, so wandelt ihm nach. Und es antwortete ihm das Volk kein Wort. Und Elias sprach zum Volke:

---

1) הָאֱלֹהִים

Ich bin allein übrig geblieben, ein Prophet Jehovah's, und der Propheten des Baal sind vierhundert und fünfzig Mann. Man gebe uns zwei Stiere, und sie mögen sich einen Stier erwählen, und ihn zerstücken und aufs Holz legen, aber kein Feuer darunter bringen; und ich will den andern Stier opfern, und aufs Holz thun, aber kein Feuer darunter legen. Dann rufet den Namen eures Elohim an, und ich will den Namen Jehovahs anrufen, und derjenige Elohim, der mit Feuer antwortet, der sei der Elohim. Und das ganze Volk anwortete: diese Rede ist gut" [1]). Nachdem die Baalspriester sofort ihren Elohim umsonst angerufen hatten, und die Vorbereitungen zu dem Opfer des Elias getroffen waren, heißt es weiter: und es geschah um die Zeit, wann das Opfer gebracht wird, da trat Elias, der Prophet herzu, und sprach: Jehovah, Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs! heute laß kund werden, daß du Elohim in Israel bist, und ich dein Knecht, und daß nach deinem Worte all Solches gethan. Antworte mir Jehovah, antworte mir, auf daß dieses Volk erkenne, daß du, Jehovah der Elohim bist, und lenke ihr Herz zum Wahren. Da fiel Feuer Jehovah's herab und fraß das Brandopfer und das Holz und die Steine, und die Erde, und das Wasser im Graben leckte es auf. Als dieß das Volk sah, fielen sie auf ihr Angesicht und sprachen: Jehovah, der ist der Elohim, Jehovah, der ist der Elohim" [2]): — Neben dem, was aus dem bereits Angeführten für unsern Satz hervorgeht, muß auch noch das klar sein, daß, wenn Elohim der Gott der Juden, also Jehovah ist, der Begriff der Gottheit der ungetrübteste, lauteste und reinste ist, daß aber, wenn der Name auf eine heidnische Gottheit bezogen wird, der Begriff unrein, getrübt, unlauter, entstellt, irrthümlich und falsch ist. Es ist alsdann nur Eines, was Beachtung verdient,

1) 1 König 18, 21—24.
2) A. a. O. V. 36—39.

dieß nämlich, daß vom Heiden dennoch geglaubt wird, der Elohim entspreche dem Göttlichen, daß durch Natur, Geist und Geschichte sich jedem, nur mehr oder weniger klar, offenbart. Wie sehr aber Elohim überall die dem Geiste innerlich sich ankündigende Gottheit sei, geht auch daraus hervor, daß man bei diesem Namen gewöhnlich schwört Richt. 9, 7. „Höret auf mich Bürger von Sichem, damit Elohim auf euch höre.“ 1 Mos. 14, 22. „Da sprach Abraham zum Könige von Sodom: ich erhebe meine Hand zu Jehovah El, dem Höchsten, dem Schöpfer Himmels und der Erde.“ Ps. 63, 12. „Und der König freut sich über Elohim; es rühmet sich, wer bei ihm schwöret.“ Jerem. 5, 7. „Warum soll ich dir verzeihen? Deine Söhne haben mich verlassen und schwören bei Nicht-Elohim.“ Amos 8, 14. „Welche schwören und sprechen: Beim Leben deines Elohim o Dan!“ Jos. 23, 7. „Daß ihr nicht kommet unter die Völker und nicht den Namen ihrer Elohim preiset und nicht bei ihnen schwöret, und ihnen nicht dienet, und sie nicht anbetet; sondern Jehovah, euerem Elohim, sollt ihr anhängen, so wie ihr gethan bis auf diesen Tag.“ 5 Mos. 10, 20. „Jehovah deinen Elohim sollst du fürchten, ihm dienen und anhängen, und bei seinem Namen schwören“ vgl. 6, 13; endlich Jes. 65. 16. „Wer sich segnet im Lande, segnet sich beim wahren Elohim; und wer schwöret im Lande, schwöret beim wahren Elohim.“ Wenn nun aber vielfältig auch bei Jehovah geschworen wird; so geschieht es, weil in Jehovah auch Elohim ist. Gerade so, wie wir den von Außen sich offenbarenden Jehovah nur den Elohim wahrhaft begreifen, rufen wir auch Elohim als den durch die Natur offenbaren an, zu welcher Natur im weitern Sinne auch der Geist gehört. Aus jenem oben angezeigten innern Verhältnisse Elohims zum Geiste des Menschen und zum sittlichen Gesetze geht endlich noch hervor, daß Elohim das Herz erregt 1 Sam. 10, 26., daß Elohim ein neues Herz gibt 1 Sam. 10, 9.; daß Elohim den bösen Geist sendet Richt. 9, 23. 1 Sam. 16, 15. 16. 18, 10. u. s. w.

2) El Schabdai, Sabaoth. Während Jehovah als Elohim des jüdischen Volkes dieses vor andern erwählt und zum Eigenthum sich erworben, ist er in Israel der Herrscher, der Herr [1]) Adon, ὁ κυριος, δεσποτης, dominus, wovon die alte Pluralform [2]) Adonai ist, s. v. a. summus dominus [3]). Dieß war schon ausgedrückt im Gesetze, ja schon in der Einleitung zur Gesetzgebung ist es ausgesprochen. Denn unmittelbar vor der Offenbarung der zehn Gebote spricht Jehovah auf dem Berge Sinai zu Moses: Sprich zu dem Hause Jakobs und verkündige den Söhnen Israels: Ihr habet gesehen, was ich gethan in Aegypten, und wie ich euch getragen auf Adlersflügeln, und euch zu mir gebracht. Und nun, wenn ihr meiner Stimme gehorchet, und meinen Bund beobachtet, so sollt ihr mein Eigenthum sein aus allen Völkern, denn die ganze Erde ist mein; und ihr sollt mir ein Priesterkönigreich sein und ein heiliges Volk [4]). Nur in diesem Sinne ist das Wort, sowie das Benehmen des Gideon zu nehmen: Und es sprachen die Männer von Israel zu Gideon: Herrsche über uns, du und dein Sohn, und der Sohn deines Sohnes, denn du hast uns errettet von der Hand Midians. Und Gideon sprach zu ihnen: Ich will nicht herrschen über euch, Jehovah soll herrschen über euch" [5]).

Der König in Israel ist also Jehovah; darum kann in Israel nur ein Repräsentant, ein Verweser, den Gott selbst wählt, sein: "So du in das Land kommst, welches Jehovah, dein Elohim, dir gibt, und es einnimmst, und darin wohnest, und du sprichst: Ich will einen König über mich setzen, gleich allen Völkern rings um mich her; so sollst

1) אָדוֹן

2) אֲדֹנָי

3) 1 Mos. 15, 2. Ps. 136, 3. Maleach. 1, 6.

4) 2 Mos. 19, 3 — 6.

5) Richt. 8, 22. 23.

du denjenigen zum König setzen über dich, welchen Jehovah, dein Elohim, erwählen wird; aus deinen Brüdern sollst du einen König setzen über dich, du kannst nicht einen fremden Mann über dich setzen, der nicht dein Bruder ist" [1]). Als Statthalter Jehovahs schildern den König auch jene Stellen, in welchen berichtet wird, daß man vor den Königen aufs Antlitz zur Erde gefallen sei, und vor ihnen sich gebeugt habe [2]). Er ist der Gesalbte Jehovahs [3]). — Als König Israels, so wie der ganzen Welt aber bezeichnen Jehovah folgende Stellen: Ps. 10, 16. „Jehovah ist König immer und ewiglich. Vgl. Ps. 29, 10. 140, 10. Ferner Ps. 47, 2. 3. 6—9. Ihr Völker schlaget freudig in die Hände, jauchzet zu Elohim mit Jubelschall! Denn Jehovah, der Höchste ist furchtbar, ein großer König über die ganze Erde. Elohim steigt empor mit Jubelklang, Jehovah mit Posaunenschall. Singet Elohim, singet, singet unserm König, singet! Denn König der ganzen Erde ist Elohim: singet ihm Lieder! Elohim herrschet über die Völker, Elohim sitzet auf seinem heiligen Throne. Der Völker Fürsten versammeln sich zum Volke des Elohims Abrahams, denn Elohim's sind die Häupter der Erde; hoch ist er erhaben" [4]). — Ferner Ps. 95, 3. denn ein großer Gott (El) ist Jehovah, und ein großer König über alle Elohim. Jer. 10, 7. Wer sollte dich nicht fürchten, du König der Völker! Jer. 10, 10. Aber Jehovah Elohim ist Wahrheit, er ist ein lebendiger Elohim und ewiger König vgl. Ps. 99, 4. Dan. 4, 24. Sachar. 14, 16. Mal. 1, 14. Sir. [illegible], 7. 1 Tim. 1, 17. Elohim ist Herrscher im Weltall, Jehovah in Israel. — Wenn sich Gott durch seinen Willensentschluß einerseits zum Herrn, Gesetzgeber und König Israels macht, und so Adonai ist; so will er auf der andern Seite wiederum

---

1) 5 Mos. 17, 14. 15.

2) Als: 1 Sam. 25, 23. 41. 2 Sam. 9, 6. 14, 4. 16, 9. 1 Kön. 1, 16.

3) 2 Sam. 19, 21.

4) Vgl. Ps., 93, 1. 96, 10.

alle jene Aussprüche erfüllen, die an ihn als den Herrn, Gesetzgeber und König gemacht werden können. So ist er El Schaddai d. h. der Israel unter seine Obhut nehmende, es segnende und schützende Gott. El Schaddai ist daher Jehovah, der seinerseits die Bedingungen des zwischen ihm und Israel bestehenden Bundes erfüllt [1]).

In diesem Character des über Israel wachenden, es segnenden und schützenden Gottes erweist sich Jehovah in der Wirklichkeit als Maleach Jehovah; denn der Begriff des Engels Jehovahs ist der concrete Ausdruck für die schützende, erhaltende, führende und segnende Gottheit in den verschiedensten Formen der Erscheinung, sei es nun, daß Gott selbst erscheint oder ein Engel an seiner Stelle [2]).

Wird Gott nicht nur in seiner Eigenschaft als Herrscher des Weltalls, sondern auch in der des Bundesgottes nach seiner Alles überragenden Stärke geschildert; so entsteht der Begriff von Jehovah Elohe Sabaoth oder Jehovah Sabaoth [3]). Gott erscheint hier als Streiter für Israel, dem die Heere des Himmels unterworfen sind, als Herr der Himmelsmächte [4]). Am häufigsten kommt diese Benennung vor bei Jesaias, Jeremias, Zacharias und Malachias; im Neuen Testament Röm. 9, 29. Jak. 5, 4. Adonai also, El Schaddai und Sabaoth sind solche Namen, die anzeigen, wie sich Gott in der Welt als Elohim, in Israel aber als Jehovah bethätige.

§. 17.

Das Neue Testament wiederholt zwar einige der alttestamentlichen göttlichen Namen, umfaßt

1) 1 Mos. 15, 1. 28, 3. 4. Hiob, 5, 17—26. 8, 5—7.

2) 1 Mos. 16, 7. 10. 21, 17. 22, 11. 15. 32, 1. 48, 15. f. 2 Mos. 3, 3. 14, 19. 23. 20. 33, 14. 4 Mos. 20, 16. Richt. 2, 1. 4. 6, 11 ff. 13, 3. 18. 22 ff. 2 Sam. 24, 16. 17. 1 Kön. 19, 5. 7. Sachar. 1, 9 ff. Hos. 12, 5. Sir. 48, 24.

3) 1 Sam. 1, 11.

4) Ps. 33, 6. 148, 2. Nehem. 6, 6.

aber zugleich alle unter dem gemeinsamen des Vaters, in diesem, die für die Juden früher gesetzte Beschränkung aufhebend, und den Jehovah-Begriff mit dem Elohim-Begriff ausgleichend.

1) Diejenigen göttlichen Namen, welche das Neue Testament aus dem Alten wiederholt, sind die von Herr und König. So 1 Tim. 6, 15. 16. Hier wird Gott genannt „der Selige, der allein Mächtige, der König der Könige und Herr der Herren, der allein Unsterblichkeit hat, der im unzugänglichen Lichte wohnt, den kein Mensch gesehen hat und sehen kann; ihm sei Ehre und ewige Herrschaft.“ Beide Namen κυριος (δυναστης) und βασιλευς entsprechen dem hebräischen Adonai, was, wie wir gesehen haben, Herr und König bedeutet.

2) Der Name „Vater“ wird im Alten Testament zwar einigemal gefunden; so aber, daß er stets eine besondere Bezeichnung von Jehovah, des Bundesgottes ist. Jehovah als Vater ist Urheber des israelitischen Glaubens und Lebens: Israel daher in diesem Sinne sein Sohn. Dahin lauten folgende Stellen: „Den Namen Jehovahs verkünd' ich; gebet Ehre unserm Gott! Sie sündigten gegen ihn; — nicht seine Söhne, ein verkehrtes und falsches Geschlecht. Vergeltet ihr Jehovah so, thörichtes und unverständiges Volk. Ist er nicht dein Vater, der dich geschaffen gebildet und bereitet? Gedenke der Tage der Vorzeit, betrachtet die Jahre der vergangenen Geschlechter“ [1]). „Du Jehovah, bist unser Vater, unser Retter ist dein Name von Ewigkeit“ [2]). „Ein Sohn ehret den Vater, und ein Knecht seinen Herrn; bin ich nun Vater, wo ist meine Ehre? und bin ich Herr, wo ist meine Achtung? so spricht Jehovah der Heerschaaren zu euch.“ Haben wir nicht alle Einen Vater?“ [3]) „Ich will ihm

---

1) 5 Mos. 32, 3. 5. 7.
2) Jesaia 63, 16.
3) Maleach. 2, 10.

Vater sein und er soll mir Sohn sein" [1]). „Ich bin Israels Vater" [2]).

3) Wenn in dem hebräischen Bewußtsein Elohim als die allgemeine Gottheit, oder als der Gott der Natur, des Geistes und der Geschichte, folglich als Gott nach seiner Naturseite gedacht wird, Jehovah aber als der Gott der außerordentlichen Offenbarung, in dieser Eigenschaft aber der Vater des jüdischen Volkes; so hebt das Christenthum den Elohim-Begriff nicht auf, wohl aber den Jehovah-Begriff in seiner Beschränktheit, indem es diesen in seiner Allgemeinheit für das ganze menschliche Geschlecht setzt. Wie Gott als Elohim der Gott der ganzen Welt ist, so ist er nunmehr dasselbe als Jehovah. Gott offenbarte sich in Christo, nicht einem besondern Volke, sondern der Menschheit; daher die Worte: Gehet hin in alle Welt 2c. 2c. — Dadurch ist aber der Jehovah-Begriff dem Elohim-Begriff gleichgesetzt: denn Elohim war für die ganze Menschheit, Jehovah aber nur für das israelitische Volk. Der Elohim hört als Elohim nicht auf, die allgemeine Gottheit zu sein, setzt sich aber nunmehr ebenso allgemein als Jehovah. Mit dieser Aufhebung und Setzung zugleich hört aber auch der jüdische Particularismus auf, und tritt die Universalität des Christenthums ein. Gott, der als Jehovah Vater nur für Israel war, wird durch besondere Offenbarung und Gnade nun auch der Vater der Menschheit. Zwar hatte der Jude Gott, sofern er Elohim ist, stets für den Schöpfer, Erhalter und Lenker des Weltalls und der ganzen Menschheit gehalten; aber diesen allgemeinen Begriff für die Gottheit wiederum aufgehoben, sofern sie Jehovah ist. Darum eben war zur Zeit des bereits eingetretenen Christenthums Streit zwischen Juden und Christen, indem die Erstern, die Juden, selbst als Christen, als Ju-

1) 2 Sam. 7, 14.
2) Jerem. 13, 9.

denchristen somit, in die durch Christus neu eröffnete Heilsökonomie nicht auch die Heiden aufgenommen wissen wollten. Wenn daher Paulus im Briefe an die Römer fragt: Ist Gott allein der Juden Gott, nicht auch der Heiden? und die Frage selber beantwortet, indem er sagt: Ja auch der Heiden [1]); so ist θεος an diesem Orte nicht als Elohim, sondern als Jehovah gefaßt. Denn daß Gott als Elohim auch der Heiden Gott sei, war selbst Lehre des Alten Testaments: Folglich bezog die Negation sich auf Jehovah allein, den Gott der Offenbarung und der Gnade. Das Christenthum hob also den Unterschied zwischen Elohim und Jehovah in sofern auf, als es den Jehovah-Begriff eben so allgemein bestimmte, als den Elohim-Begriff. Indem es aber beide Begriffe zusammenfaßt und als Einen setzt, entsteht der Begriff von Gott dem Vater, θεος ὁ πατηρ. So heißt es in dem ersten Brief an die Korinthier: Wir wissen, daß der Götze in der Welt nichts ist, und daß es außer dem Einzigen Gott keinen andern gibt. Denn obschon es dem Namen nach Götter (λεγομενοι θεοι) sowohl im Himmel als auf Erden gibt; so haben wir doch nur Einen Gott, den Vater, von dem alle Dinge sind, und Einem Herrn Jesum Christum, durch welchen alle Dinge sind, und wir durch ihn [2]). Das Vaterverhältniß Gottes als ein allgemeines ist auch an andern Orten geschildert [3]); mit ausdrücklicher Berufung aber auf die in Christo erschienene Oekonomie Röm. 15, 6. Ephes. 1, 3. 2 Kor. 1, 3—6. Das in ihm eröffnete Leben ist eben so allgemein zu nehmen, wie die auf seine Erlösung sich stützende Kindschaft [4]). Wie das Judenthum von nun an nur als ausgelebte, starrgewordene Anstalt sich erhalten konnte, ist allgemein bekannt. Das Judenthum aber, das im Christenthume und als Christenthum sich erhalten wollte, ist der Ebionitismus.

Dr. Staudenmaier.

---

1) Röm. 3, 29.
2) 1 Kor. 8, 4—6.
3) Matth. 5, 45. 6, 6. 18. 7, 11. 18, 14. 23, 9. Apstg. 17, 27 f. 1 Kor. 8, 6. Ephes. 3, 15.
4) Matth. 11, 26 Joh. 1, 3. Joh. 3, 3. 8, 55. 14, 6. 17, 3. 21 bis 28. 1 Joh. 3, 1. Röm. 8, 15. Gal. 4, 4—7. Ephes. 1, 6.

II.

Recensionen und Anzeigen.

1. Commentar zum Briefe Pauli an die Römer von Dr. A. Tholuck. Neue Ausarbeitung. Halle, bei Eduard Anton. 1842. 674 Seiten.
2. Der Brief Pauli an die Römer entwickelt von Rasmus Nielsen, Licentiat der Theologie und Professor der Philosophie in Copenhagen. Deutsche Bearbeitung von Alexander Michelsen, Prediger in Lübeck. Leipzig 1843, bei Leopold Michelsen. 212 Seiten.

Die Literatur über den Römerbrief, früher schon von ungewöhnlichem Umfange, wird namentlich in unserer Zeit außerordentlich bereichert. Erklärungen des Ganzen so wie einzelner Abschnitte folgen rasch auf einander, so daß man eine Bearbeitung, welche man erst vor einigen Tagen erhielt, nicht zuversichtlich für die neueste halten darf, weil mittlerweile eine noch neuere erschienen seyn kann. So erfreulich dieser wissenschaftliche Eifer auf der einen Seite ist, so ruft er doch auch auf der andern Seite unwillkührlich und unwiderstehlich den Gedanken hervor, daß das Verständniß des Römerbriefs mit den vorhandenen Bearbeitungen nicht in

gleichem Verhältnisse stehe, und daß immerhin noch kein Commentar erschienen sei, welcher allen Anforderungen entspreche. Die Erscheinung des Tholuck'schen dient zum Beweise, daß der Hr. Verfasser den gleichen Gedanken hegte, und zwar in der Weise, daß er seine eigenen früheren Bearbeitungen des Römerbriefs für unbefriedigend hielt, und sie keineswegs als Ausnahmen von der Regel hinstellen wollte. Von dem Herrn Consistorialrath und Professor zu Halle Dr. Friedrich August Gottgetreu Tholuck ist nämlich schon im Jahr 1824 eine „Auslegung des Briefs Pauli an die Römer, nebst fortlaufenden Auszügen aus den exegetischen Schriften der Kirchenväter und Reformatoren" erschienen, welches Werk im Jahr 1828 eine zweite, und im Jahr 1831 die dritte Auflage erlebte.

Das uns vorliegende Werk ist eigentlich die vierte Auflage des Commentars zum Briefe an die Römer, und es könnte in unserer Aufgabe zu liegen scheinen, daß wir nachweisen, ob und in wie weit die den früheren Auflagen vorgeworfenen Fehler und Mängel verbessert worden seien. Allein der Herr Verfasser hat das Werk auf dem Titelblatt als „Neue Ausarbeitung" bezeichnet, und dadurch die Beziehung auf die früheren Auflagen abgeschnitten, welche wir also unsererseits um gerecht zu verfahren, gleichfalls ignoriren müssen. Wir betrachten den gegenwärtigen Commentar rein an und für sich, laden jedoch einem Exegeten gegenüber, der als solcher heftige Angriffe erfuhr, die Verpflichtung auf uns, ehe wir ein eigenes Urtheil fällen, möglichst genau mitzutheilen, was Herr Tholuck in seiner neuesten Bearbeitung des Römerbriefs geleistet hat, damit durch unsere objectiv gehaltene historische Relation jeder Leser in den Stand gesetzt werde, sich selbst über das Werk eine Ansicht zu bilden.

Der Herr Verfasser sagt auf S. 33 „Die Vorzüge, nach denen der Werth der Ausleger zu bestimmen, bestehen entweder in Förderung des sprachlich-historischen Verständnisses, oder in dem tieferen Eindringen in die Gedanken des Autors,

welchem Letzteren, wenn es nicht abirren soll, das Erstere vorausgehen muß. Es kommt also theils auf das Maaß der formellen sprachlich-historischen Gelehrsamkeit an, theils auf Originalität der Auffassung, die sich entweder mehr als Scharfsinn in Entwickelung und genauer Begränzung der Gedanken zeigt oder mehr als Tiefsinn in deren Durchdringung und Zusammenfassung zu erkennen giebt." Dieser Kanon der Beurtheilung eines exegetischen Werkes erleidet nun begreiflicher Weise auf ebendasselbe Werk, in welchem er aufgestellt wurde, seine Anwendung. Ehe jedoch diese versucht wird, halten wir es für rathsam, die Ursachen kurz zu berühren, welche der oben erwähnten Erscheinung, daß das Verständniß des Römerbriefs nicht in dem Grade gefördert wird, als die Literatur über ihn sich vermehrt, zu Grunde liegen. Die Beantwortung der Frage, wie das Mißverhältniß zwischen dem Verständniß und den äußerst zahlreichen Bearbeitungen des Römerbriefs zu erklären sei, ist keine Abschweifung von unserem Gegenstande, sondern vorzugsweise geeignet, über die nachfolgende Beurtheilung Licht zu verbreiten, und außerdem wird sie uns durch Einiges, was Tholuck selbst in der Einleitung vorträgt, so nahe gelegt, daß wir sie nicht wohl umgehen können.

Die Menge exegetischer Schriften, welche von der Zeit der Kirchentrennung an bis auf unsere Tage von Protestanten herausgegeben wurden, ist so groß, daß die Leistungen katholischer Gelehrten weit dagegen zurückstehen. Es läßt sich diese Erscheinung leicht erklären, denn sie geht aus der Natur oder Beschaffenheit der beiden Kirchen hervor. Die allgemeine oder katholische Kirche, als die einzige, welche Jesus Christus gestiftet hat, besitzt das lebendige Bewußtsein von allen Heilswahrheiten, welche der Erlöser offenbarte und seine Apostel schriftlich und mündlich überlieferten. Diese Wahrheiten zur Erlangung des Heils oder zur Aneignung der Erlösung hat die katholische Kirche auf ihren Concilien ausgesprochen, und jeder ihrer Anhänger wird damit bekannt

gemacht. Derselbe heilige Geist ist der katholischen Kirche verheißen, und leitet sie bis ans Ende der Tage, welcher auch die heiligen Schriftsteller inspirirte, und weil nun die Kirche mit den Verfassern des Neuen Testaments, die ja zu ihren Mitgliedern gehören, in Einheit des Geistes verbunden ist, so ist sie die einzig rechtmäßige und untrügliche Auslegerin der heiligen Schrift. Die in letzterer enthaltenen Heilswahrheiten sind aber, wie bemerkt, schon längst von ihr eruirt und fixirt worden, und so haben ihre Anhänger keineswegs das Bedürfniß, den christlichen Lehrbegriff erst unmittelbar aus der heiligen Schrift zu erheben und zu begründen, in welchem Umstande die Ursache liegt, daß die exegetische Literatur der Katholiken namentlich in neuerer Zeit nicht besonders reich, sogar arm ist.

Ganz anders verhält es sich jedoch mit den Anhängern der protestantischen Kirche, welche letztere sich von der katholischen losgetrennt und einen wesentlich verschiedenen Lehrbegriff aufgestellt hat. Die Protestanten hatten nunmehr das unabweisliche Bedürfniß, ihren neuen Lehrbegriff unmittelbar aus der heiligen Schrift zu begründen, und da sie ihn vorzugsweise auf den Römerbrief basirten, so hinterließ fast jeder namhafte lutherische Theologe von Melanchthon an bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts eine Erklärung dieses Briefes. Was Luther lehre, sollte im Römerbrief gefunden werden, und bei diesem unrichtigen Princip und dem Aufhören aller Unbefangenheit konnte das Verständniß des Briefes unmöglich gefördert, ja nur gewonnen werden. Die Reformirten und die Zwinglianer wichen in bedeutenden Punkten unter sich und von den Lutheranern ab, jede der beiden Parteien erklärte übrigens den Römerbrief gleichfalls nach dem Systeme ihres Meisters und nach den von ihr anerkannten symbolischen Büchern. Die einzelnen Fractionen, in welche der Protestantismus gleich Anfangs zerfiel, waren gegen sich selbst beinahe noch feindseliger gesinnt, als gegen den Katholicismus, die Commentare wurden angefüllt mit heftiger

Polemik, welche kein unbefangenes Urtheil aufkommen ließ, und so ist allerdings von den protestantischen Theologen über den Römerbrief viel geschrieben, aber für sein Verständniß wenig geleistet worden, weil die Ausleger entschieden die Farbe ihrer Partei trugen, was auch bei den späteren Socinianern, obgleich in etwas minderem Grade, der Fall war. Am meisten Unbefangenheit bewiesen noch die Arminianer, welche sich in der Erklärung der heiligen Schriften und des Römerbriefs insbesondere der dogmatischen Fesseln allmählig entledigten, und durch Aneignung der historischen Auslegung einen mehr objectiven Standpunkt einnahmen. Die natürliche Folge hievon war, daß sie mit den Lehren der protestantischen Kirche und ihrer eigenen Partei in den mannigfaltigsten und stärksten Widerspruch geriethen.

Das Bewußtseyn, daß der Inhalt der symbolischen Bücher oder Bekenntnißschriften mit der heiligen Schrift und namentlich mit dem Römerbrief in vielfachem Widerspruche stehe, machte sich übrigens noch vor der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts unter allen protestantischen Parteien geltend, und hätte in consequenter Benützung die Rückkehr zum Katholicismus herbeiführen sollen. Statt dessen zog man es vor, von einem Extrem zum andern überzuspringen; an die Stelle des starrsten Dogmatismus trat durch Verwerfung alles Positiven eine hohle und leere Vernunftreligion, und die Erklärung des Römerbriefs gerieth in die Hände der Rationalisten, welche als solche gar nicht fähig seyn können, den Apostel Paulus zu begreifen. Wir wollen hier den Hrn. Dr. Tholuck sprechen lassen, welcher die protestantischen Ausleger des Römerbriefs von der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts bis zur neuesten Zeit also characterisirt:

„Das Hauptmoment des Wendepunktes der Geschichte der Exegese, welches uns veranlaßt, gerade hier einen Abschnitt zu machen, finden wir in dem durchdringenden und von verschiedenen Seiten her angeregten Bewußtseyn der Nothwendigkeit des historischen Characters der Auslegung. Das

christlich-kirchliche Bewußtseyn der früheren, namentlich der lutherischen Ausleger hatte sich so unmittelbar mit den heiligen Urkunden zusammengeschlossen, daß sie dieselben nur aus ihrem Glauben heraus auslegten, und die Reflexion auf die Verhältnisse, unter denen diese Urkunden entstanden, wenn sie überhaupt eintrat, wenigstens nur beiläufiger Weise sich geltend machte. Vorzüglich durch Semler und Ernesti wurde die Forderung klar ausgesprochen, die heiligen Schriftsteller nicht anders, als die klassischen, zunächst aus den historischen Bedingungen, unter denen sie entstanden, auszulegen. Je mehr dies geschah, ergab sich nun zunächst eine Kluft zwischen der Gestalt des Glaubens in seiner späteren kirchlichen Entwickelung und der in der Urzeit der Kirche, man fing damit an, sich auf die elementarische Gestalt desselben in der Urzeit beschränken zu wollen, und als man entdeckt hatte, daß dieses „Urchristenthum" selbst nur ein theilweise sublimirter Rabbinismus sei, hörte man damit auf, mit Beseitigung alles übrigen Inhalts sich auf die wenigen Anschließungspunkte zu reduciren, welche die Urkunden für die allgemeine Vernunftreligion darboten. So gewann es den Anschein, als ob die grammatisch-historische Interpretation nur zum Unglauben an die specifisch christlichen Lehren führen könne. Doch trat mit der neueren Zeit eine Reaktionsperiode ein; gerade die sprachlich-historische Methode, im Geiste des Glaubens geübt, führte zu der Einsicht, daß wenigstens unentwickelt die stamina der bei fortschreitender Entwickelung der Kirche entfalteten Dogmen in den Urkunden vorliegen, und es erschien eine Anzahl exegetischer Schriften, welche auf dem Wege der sprachlich-historischen Auslegung aufs Neue im Wesentlichen zu denselben dogmatischen Resultaten gelangten, welche von den Reformatoren aus der Schrift gewonnen worden waren."

Aus diesen Bemerkungen Tholucks ergiebt sich, und zwar ganz der Wahrheit gemäß, daß das Verständniß des Römerbriefs in der Periode des Rationalismus nicht gefördert

wurde, sondern die bedeutendsten Rückschritte machte. Die Rationalisten bilden sich in merkwürdiger Beschränktheit und Anmaßung ein, es sei gar nicht möglich, daß man über eine Sache anders denke, als sie, überall wollen sie ihre Begriffe und Ansichten finden, und diese mußte sich denn auch der Apostel Paulus aufdringen lassen. Die Bestrebungen der Illuminaten, und später der nachhaltige Einfluß der Kantischen Philosophie verschafften unter den theologischen Richtungen dem Rationalismus in der protestantischen Kirche die überwiegende Herrschaft, selbst die katholischen Theologen Deutschlands blieben in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts und noch im Anfang des gegenwärtigen nicht frei davon; da es jedoch zwischen Himmel und Erde keine größeren Contraste giebt, als den Apostel Paulus und einen entschiedenen Rationalisten, so blieb der Inhalt des Römerbriefs den Rationalisten nicht nur verschlossen, sondern sie mußten ihn nothwendig verflachen und entstellen, wie denn überhaupt ihre Auslegung der heiligen Schrift nur geeignet war, dem Unglauben Thür und Thor zu öffnen.

Tholuck hat nun allerdings Recht, wenn er sagt, daß mit der neueren Zeit in der Erklärung des Römerbriefs eine Reactionsperiode eintrat; man gelangte nicht nur zu der Ueberzeugung von der Grundlosigkeit des Rationalismus, sondern die Protestanten sahen auch ein, daß das schrankenlose Walten der Subjectivität in Auslegung der heiligen Schrift ihre Existenz als abgesonderte Kirchengemeinschaft bedrohe, und sehr lebhaft wurde und wird von der Mehrzahl das Bedürfniß gefühlt, die positiven Wahrheiten des Christenthums wieder aufzunehmen und festzuhalten. Dieß kann jedoch kaum anders geschehen, als durch die Rückkehr zur anfänglichen protestantischen Orthodoxie, oder durch die Wiederaufnahme des kirchlichen Lehrbegriffs, wie er von den einzelnen Reformatoren festgestellt und in die symbolischen Bücher recipirt worden war. So ist es allerdings richtig, daß viele protestantische Exegeten der neueren und neuesten Zeit, wenn sie

auch die übertriebenen und allzu schroffen Behauptungen der Reformatoren mildern oder ignoriren, doch im Wesentlichen zu jenen dogmatischen Resultaten gelangen, welche die Reformatoren aus der Schrift wollen gewonnen haben. Man hat ein Interesse dabei, namentlich im Römerbrief die Rechtfertigung sensu forensi oder die justitia imputata zu finden, und so findet man sie denn auch, und zwar mit der Miene als sei es auf dem Wege völliger Unbefangenheit und freier Forschung geschehen. Bei diesem Verfahren hat die protestantische Auslegung des Römerbriefs einen Kreislauf vollendet, und ist auf demselben Punkte wieder angelangt, von welchem sie ausgegangen war. Da nun das Vorurtheil, im Römerbrief sei der protestantische Lehrbegriff enthalten, das wahre und tiefere Verständniß dieses Briefes früher nicht fördern konnte, so kann es begreiflicher Weise in unseren Tagen auch nicht der Fall seyn.

Bei den verschiedenen in der protestantischen Kirche vorhandenen Richtungen ist inzwischen das Prinzip der Subjectivität, da man es für ein unschätzbares Gut hält, noch lange nicht aufgegeben, und kann wohl auch nicht aufgegeben werden. Es macht sich bei den neueren und neuesten protestantischen Exegeten neben der orthodoxen Richtung oder mehr einseitig geltend, und L. J. Rückert ein sehr beachtenswerther Ausleger des Römerbriefs hat es in thesi, wenn auch keineswegs in praxi, auf die Spitze getrieben. Er meint nämlich, der Exeget des Neuen Testaments als solcher habe kein theologisches System, und dürfe keines haben, weder ein dogmatisches noch ein Gefühlssystem, er sei, wiefern er Exeget sei, weder orthodox noch heterodox, weder Supernaturalist noch Rationalist noch Pantheist, oder was es sonst für —isten geben möge; er dürfe als Exeget kein Interesse haben, als das Eine, den Apostel richtig zu verstehen, und seine Gedanken rein und lauter dem Leser vorzulegen; für ihn müsse es gleichgiltig seyn, ob Paulus Wahrheit rede oder Lügen, ob ein sittlicher Geist in seinen Briefen wehe,

oder ein unsittlicher, ob seine Lehre heilsam sei oder grundverderblich u. s. w. Das Richtige dieser extravaganten Behauptungen braucht nicht auseinandergesetzt zu werden. Bei einem christlichen Exegeten ist die hier geforderte Voraussetzungslosigkeit ein Unding, und für einen Heiden, der vom Christenthum gar keine Kunde, wohl aber die nöthige Sprachkenntniß besäße, würde der Römerbrief fortwährend eine versiegelte Schrift seyn. Die Anwendung solcher Grundsätze kann nun und nimmermehr dahin führen, daß die Gedanken des Apostels rein und klar mitgetheilt werden. Ueberhaupt, um es bestimmt auszusprechen, die Verschiedenheit der Grundsätze oder auch die Grundsatzlosigkeit, die bei der Auslegung des Römerbriefs von Seiten protestantischer Exegeten in Anwendung kommt, war und ist das Haupthinderniß, daß das Verständniß des Briefes auch in neuester Zeit eben nicht sehr bedeutende Fortschritte machte, wobei übrigens gar nicht verkannt werden soll, daß nach vielen Beziehungen hin höchst Schätzbares geleistet worden ist, was auch von Katholiken dankbar benützt werden muß. Reiche schließt seine Bemerkungen über die Literatur des Römerbriefs der neuesten Zeit mit folgenden Worten: „Bei dem Mangel fester hermeneutischer Principien, oder doch ihrer mangelhaften willkührlichen Anwendung, bei dem Haschen nach Neuheit und Originalität, bei der Nachsicht gegen eigene und fremde ungeprüfte Einfälle, bei dem großen Zudrängen Unberufener zu der schwersten theologischen Wissenschaft, führt der Reichthum der Hülfsmittel, die größere Fertigkeit ihres Gebrauchs, und der gesteigerte exegetische und dialektische Scharfsinn, dazu, eine unendliche Divergenz der Erklärer zu offenbaren deren Einigung noch sehr fern zu liegen scheint.“ Diese Aeußerung Reiche's, welche schon vor zehn Jahren gethan wurde, gilt bis auf den heutigen Tag, und findet bei der allerneuesten Literatur des Römerbriefs ganz besonders ihre Anwendung. Es gewinnt fast den Anschein, daß man den Brief um so weniger verstehen lerne, je mehr man die von protestantischen Exegeten darüber

erscheinenden Commentare benützt, weil die ungewöhnliche Divergenz der Meinungen die Bildung fester Ansichten unthunlich macht, so daß Resultate, die man als feststehend und unbestritten ansah, jeweils durch einen neuen Commentar wieder in Zweifel gezogen werden. Schiffen vergleichbar, die nicht genug Ladung haben, um bis zur erforderlichen Tiefe ins Wasser zu sinken, und deßwegen mit Ballast beschwert werden müssen, hat sodann die Mehrzahl der neueren Commentare viel zu wenig neues und eigenthümliches Material, als daß damit ein oder zwei Bände gefüllt werden könnten, weßwegen der alte Ballast unhaltbarer und längst widerlegter Meinungen mit unwesentlichen Aenderungen immer von Neuem wieder aufgenommen wird, was denn das Studium solcher Commentare ungemein erschwert, aber gleichfalls nicht geeignet ist, das Verständniß des Römerbriefs zu fördern. Es erscheint daher als eine gar nicht leichte Aufgabe, unter den obwaltenden Umständen einen Commentar über den Römerbrief zu liefern, welcher den Anforderungen, die man an ihn machen muß, entspricht, und Tholuck selbst gesteht im Vorwort zur gegenwärtigen neuen Ausarbeitung, daß ihn die große Zahl der seit zehn Jahren über den Römerbrief erschienenen exegetischen Werke bedenklich machen mußte, ob es gelingen würde, die große Masse des Stoffes zu bewältigen, und nach so vielen rühmlichen Bestrebungen neue und fruchtbare Ergebnisse zu Tage zu fördern. Er scheint also immerhin neue und fruchtbare Ergebnisse zu versprechen und wir wollen jetzt sehen, wie er seine Aufgabe gelöst habe.

§. 1 der Einleitung handelt von der „Authentie und Integrität des Briefes." Nicht ohne treffenden Seitenblick auf die unter aller Kritik stehende moderne Kritik, welche bei ihrer Principienlosigkeit und unglaublichen Willkühr auch noch die Echtheit des Römerbriefs bezweifeln könnte, nimmt Tholuck mit vollem Rechte an, daß kein anderer, als der Apostel Paulus den Brief an die Römer verfaßt habe, und zwar nach seinem ganzen vorliegenden Umfang oder Inhalt, so daß

also auch die von einigen Kritikern beanstandeten zwei letzten Kapitel (K. 15 und 16) für ächt erklärt werden.

Die Integrität erleidet nur einigen Zweifel hinsichtlich der Doxologie, welche im gewöhnlichen Texte den Schluß des Briefes bildet (16, 25—27.), in der Ausgabe von Griesbach hingegen am Ende des 14. Kapitels sich findet. Diese Verschiedenheit bieten auch die Handschriften dar, ja einige wenige haben die Doxologie gar nicht, und wieder andere an beiden Stellen zugleich. Tholuck hat in der Entscheidung der Streitfrage die Ansicht seines Gegners Fritzsche adoptirt, welcher zunächst nachwies, wie unbegründet es sei, wenn man in der Doxologie den Ausdruck und die Gedanken nicht für paulinisch halten wolle, und die Doxologie selbst für den Brief unpassend finde; sodann daß nicht am Ende des 14. Kapitels, sondern nur an dem des 16. ihre richtige Stelle seyn könne, und daß sich endlich auch ein Grund angeben lasse, warum die Abschreiber die Worte am Schlusse des 14. Kapitels einreihten. Der Grund besteht in dem Anstoß, den man daran nahm, daß der Apostel, nachdem er K. 16 bereits den Segenswunsch geschrieben, und also seinem Briefe den gewöhnlichen eigentlichen Schluß gegeben hatte, noch die Doxologie hinzufügte, und sich deßhalb gegen das Herkommen verstieß. Die Richtigkeit dieses Grundes erhellt aus dem Umstande, daß gerade diejenigen kritischen Zeugnisse, welche die Doxologie am Schlusse von K. 16 haben, entweder den Segenswunsch weglassen, oder ihn erst nach der Doxologie setzen, so daß sie den Brief doch so schließen, wie er nach ihrer Ansicht hätte geschlossen werden sollen. Es ist hieraus zu lernen, daß, wer an Paulus die Kritik üben will, auch seinen Geist besitzen muß. Man hätte es ganz natürlich finden sollen, daß ein Paulus, welcher von der unaussprechlichen Wohlthat des Christenthums so vollständig durchdrungen war, auch nach dem förmlichen Schlusse eines Briefes, in dem er das Evangelium als ein der Welt früher verborgenes, jetzt aber geoffenbartes Mysterium dargestellt hatte, sich zu einer dank-

baren Lobpreisung Gottes aufgefordert fühlte, und wenn auch Tholuck noch meint, Fritzsche habe das Nachlässige und Ungeschickte im Ausdrucke der Doxologie nicht hinwegbringen können, so sind diese Epitheta einerseits viel zu stark, und andererseits fände der Mangel an Präcision in dem überströmenden Gefühle des Apostels seine hinlängliche Erklärung.

Im zweiten Paragraphen der Einleitung verbreitet sich der Herr Verfasser über die „Stiftung und Bestandtheile der römischen Gemeinde." Was die nationalen Bestandtheile derselben anbelangt, so tritt Tholuck der jetzt herrschenden Ansicht bei, daß man sich im ersten Anfange als den Kern einen judenchristlichen Bestandtheil zu denken habe, welcher jedoch später durch die Zahl der hinzugetretenen Heidenchristen überwogen wurde. Mit vollem Rechte wird die höchst willkührliche Meinung des Tübinger Kritikers Dr. Baur zurückgewiesen, daß die Judenchristen in Rom weitaus die Mehrzahl gebildet hätten, und die römische Gemeinde eine streng judaisirende, dem Apostel Paulus feindlich gesinnte gewesen sei. Es gründet sich diese Meinung Baur's auf eine Ansicht, die wohl sein ausschließliches Eigenthum bleiben wird, daß man nämlich als Haupttheil des Römerbriefs K. 9—11 anzusehen habe, worin gezeigt werde, es geschehe dem Bundesvolke dadurch kein Unrecht, daß in Folge des Unglaubens der Juden eine so große Masse Heiden in die christliche Kirche eingehe. Wer wird jedoch die erwähnten drei Kapitel, welche zu dem vorausgegangenen Inhalt des Briefs eigentlich nur einen Anhang oder eine Episode bilden, für den Haupttheil ansehen, oder wer wird es glaublich finden, daß das Thema welches der Apostel 1, 17. selbst angiebt, nicht das rechte sei, und daß er acht Kapitel als Einleitung geschrieben habe, um zu seinem eigentlichen Thema zu gelangen?

Die Frage, ob in der römischen Gemeinde eine streng judaistische Richtung geherrscht habe, oder nicht, ist sehr wichtig, denn es hängt von ihrer Beantwortung die Zweckbestimmung ab, welche das Verständniß des ganzen Briefes

bedingt. Ob wir nun gleich in der fraglichen Beantwortung mit Tholuck übereinstimmen, so hat doch die Art und Weise, wie er eine von Baur zur Begründung seiner Ansicht nachdrücklich hervorgehobene Schwierigkeit löste, unsern Beifall nicht erlangen können. Die Schwierigkeit liegt in dem von Baur behaupteten unauflöslichen Widerspruch, welcher zwischen der Stelle Apostelgeschichte 28, 22. und dem, was unser Brief über die damaligen Zustände der römischen Gemeinde lehrt, bestehen soll. Es wird nämlich Apgesch. 28, 16—22. berichtet, Paulus habe drei Tage nach seiner Ankunft in Rom die Vorsteher der dortigen Judenschaft zusammenkommen lassen, und ihnen die Ursache seiner Verhaftung und Gefangenschaft mitgetheilt. Er habe erklärt, Gefangener zu seyn, weil er den erschienenen Mesias verkündige, und eben deßwegen habe er auch die Anwesenden sehen und sprechen wollen, um ihnen die trostreiche Nachricht gleichfalls näher zu eröffnen. Die Juden hätten hierauf erwiedert, es sei ihnen weder brieflich noch mündlich etwas Nachtheiliges über die Person des Paulus hinterbracht worden, und sie wünschten seine eigentliche Meinung zu vernehmen, denn von der Christensekte, deren Prediger er sei, wüßten sie nur, daß sie allenthalben Widerspruch finde. Hiernach scheint es, es könne damals in Rom gar keine Christengemeinde gegeben haben, denn wäre eine solche vorhanden gewesen, so sollte man meinen, die Juden hätten darum wissen und eine nähere Kenntniß von Christenthum besitzen müssen. Weil nun im weiteren Verlauf erzählt wird, die Juden seien bei einer zweiten Zusammenkunft mit Paulus mißhellig und unter starkem Wortwechsel auseinandergegangen, und der Apostel habe ihnen nachgerufen, das Heil Gottes sei den Heiden gesandt worden, die auch hören würden, so ließ sich Baur zu der leichtfertigen Behauptung hinreißen, die ganze Apostelgeschichte sei das Machwerk eines Heidenchristen, welcher den Apostel Paulus vor den Judaisten darüber rechtfertigen wollte, daß er vorzugsweise den Heiden predigte. Der Ver-

fasser der Apostelgeschichte habe deswegen zu der Fiktion seine Zuflucht genommen, daß Paulus sich immer zuerst an die Juden wandte, und daß er nur dann, wenn diese ihn abwiesen, also gleichsam aus Noth, auch den Heiden predigte. Dem gleichen Zwecke diene auch der Bericht über die Verhandlung Pauli mit den Vorstehern der römischen Synagoge; es sei kein historischer Bericht, sondern eine bloße Fiktion. Weil sich nun Baur steif und fest einbildet, die Christen der zwei ersten Jahrhunderte seien in die zwei Parteien der Petriner und Pauliner zerfallen gewesen, welche sich so gegenüberstanden, wie etwa in späterer Zeit Lutheraner und Kalvinisten, so gaben ihm die Kapitel 9—11 im Römerbrief einen triftigen Beweis dafür ab, die Christen in Rom seien auch Petriner gewesen.

Die Behauptungen, daß die ersten Christen durchgängig in Petriner und Pauliner zerfielen, und daß die Apostelgeschichte unecht sei, verdienen keine eigentliche Widerlegung; es fragt sich nur, wie die allerdings auffallende Aeußerung der römischen Synagogenvorsteher bei der gleichzeitigen unzweifelhaften Existenz einer blühenden Christengemeinde in Rom zu erklären sei. Tholuck huldigt der älteren Ansicht, daß die Juden ihre Kenntniß des Christenthums oder der christlichen Gemeinde zu Rom, so wie der Person des Paulus absichtlich ignorirt hätten, um den Apostel zu einer desto unbefangeneren Mittheilung zu bewegen. Diese Ansicht verliert jedoch alle Wahrscheinlichkeit, wenn man lies't, wie wir schon andeuteten, was in der Apostelgeschichte weiter berichtet wird. Die Juden setzten nämlich dem Paulus einen Tag fest, an welchem sie seine Lehre näher vernehmen wollten, und kamen an dem bestimmten Tage zu ihm in die Herberge. Hier erschienen sie mit dem Inhalt des Evangeliums völlig unbekannt, sie vernahmen es augenscheinlich zum ersten Mal, und seine Verkündigung erregte, wie anderwärts, Streit unter ihnen selbst, indem einige glaubten, andere aber ungläubig blieben, so daß sie mißhellig aus einander gingen. Wäre

diese Scene nicht ein ganz zweckloses, und darum unbegreifliches Gaukelspiel gewesen, wenn die Juden das Christenthum schon vorher gekannt hätten? Olshausen's Hypothese, daß die in das Verbannungsedikt des Claudius mit verflochtenen Judenchristen bei ihrer Rückkehr nach Rom im Anfange der milden neronischen Regierung ihre frühere Verbindung mit den gleichzeitig zurückgekehrten Juden als eine gefährliche aufgegeben, das Synagogalverband gelöst, Wohnungen in andern Stadttheilen als dem Judenquartier bezogen und mit den zurückgebliebenen Heidenchristen eine einzige eng verbundene Christengemeinde gebildet hätten, löst die Schwierigkeit am Einfachsten und am Besten. Ob nach Klings Meinung die Trennung von den Juden ausgegangen sei, ist gleichgiltig; genug, bis zu Pauli Ankunft in Rom konnte sie schon geraume Zeit vollständig vollzogen seyn. Bedenkt man den ungeheuren Umfang Roms, dieser ἐπιτομὴ τῆς οἰκουμένης, nach Athenäus, worin ὅλα τὰ ἔθνη ἀθρόως συνῴκισται, und worin beinahe alle Religionssysteme der alten Welt Aufnahme und Verbreitung fanden, so hat es gar Nichts Auffallendes, daß eine, selbst mehrere tausend Personen starke Christengemeinde in Rom längere Zeit bestehen konnte, ohne daß sowohl die Juden als die Heiden eine nähere Kenntniß derselben besaßen. Auch jetzt noch kann in einer großen Stadt wie Paris oder London Jahre lang eine religiöse Sekte bestehen, von der man, wenn sie alles Aufsehen vermeidet, Nichts Näheres erfährt, weil sich der großstädtische Leichtsinn und Indifferentismus nicht um sie kümmert. So war es auch damals in Rom hinsichtlich der Christen. Es konnte also bei den römischen Synagogenvorstehern völlige Ueberzeugung seyn, wenn sie erklärten, von der Christensekte nur zu wissen, daß sie allenthalben Widerspruch erfahre. Damit war nicht ausgesprochen, daß sie nicht einmal wußten, ob es in Rom überhaupt nur Christen gebe, eine unbestimmte allgemeine Kunde von deren Existenz mochten sie immerhin haben, aber das lag in ihrer Aeußerung, daß sie keine Christen

persönlich kannten, und mit der Lage und Verfassung der Gemeinde nicht vertraut waren. Das Gleiche muß auch bei den Heiden angenommen werden, denn sonst wäre es nicht denkbar, daß beim Ausbruch der neronischen Verfolgung die unsinnigsten Gerüchte von den Christen geglaubt, und sie der abscheulichsten Verbrechen für fähig gehalten wurden. Paulus mußte während seiner apostolischen Wirksamkeit öfter die traurige Erfahrung machen, daß die Juden, wenn sie von seiner Abreise in diese oder jene Stadt Kunde hatten, ihm Emissäre vorausschickten, um ihre daselbst befindlichen Glaubensbrüder gegen ihn einzunehmen, und seiner Bekehrungsthätigkeit im Voraus entgegen zu arbeiten. Er vermuthete nun, die palästinischen Juden hätten nach seiner Appellation an den Kaiser auch an die Synagoge in Rom mündlich oder schriftlich ungünstige oder verläumderische Berichte über ihn gelangen lassen, um seine Wirksamkeit in der Welthauptstadt möglichst zu hindern. Sicherlich deutete er dieß in seiner Rede an, und wenn die römischen Juden hierauf erwiederten, sie hätten keine Briefe über ihn aus Judäa erhalten, auch sei kein Bruder angekommen, der etwas Böses über ihn mitgetheilt hätte, so sieht man abermals nicht ein, warum es ihnen mit dieser Aeußerung nicht hätte Ernst seyn sollen. Wer will nachweisen, daß dasjenige, was Paulus vermuthete, wirklich geschehen sei? Von der Person des Apostels mochten die römischen Juden immerhin schon öfter etwas gehört haben, allein da sie keine Berührung mit Christen hatten, und deren Lehre nicht näher kannten, so fanden die Nachrichten bei ihnen keinen Grund und Boden, um zu haften und zu klaren Ansichten sich zu gestalten; mit andern Worten, die Juden in Rom waren bei der Ankunft Pauli weder über seine Persönlichkeit noch über das Wesen des Christenthums so genau unterrichtet, daß sie sofort ein bestimmtes Urtheil äußern konnten, und deßwegen ist ihre Rede so ganz den Umständen angemessen, daß ein vorurtheilsloser Leser sie nicht im Geringsten beanstanden darf. Sie beweist nun aber, daß die

Christen in Rom mit den Juden keine kirchliche Gemeinschaft pflogen, und weiter also, in Uebereinstimmung mit dem Inhalt des Römerbriefs, daß sie keine Judaisten waren, sondern das durch Paulus besonders vertheidigte Princip von der Selbstständigkeit und Universalität des Christenthums in sich aufgenommen hatten. Dieses Resultat streitet gar nicht mit der Thatsache, daß der Apostel Petrus Stifter und Begründer der römischen Gemeinde war, denn wer da meint, Petrus hätte die Heidenchristen zur Beschneidung und zur Befolgung des Mosaismus angehalten, kann sich durch das 10. und 11. Kapitel der Apostelgeschichte von seinem Irrthume überzeugen, und bei einigem Nachdenken mußten die Judenchristen leicht zu der Ansicht gelangen, daß dasjenige, was ihren Mitbrüdern aus den Heiden nicht vorgeschrieben sei, auch sie nicht mehr binde.

Was nun aber die Stiftung der römischen Gemeinde anbelangt, so beweist Tholuck in seiner Darstellung dieses Punktes mehr, als hinlänglich, daß er Protestant ist. Auf die Frage: wer hat die Christengemeinde in Rom gestiftet? ist ihm zufolge die richtige Antwort: das weiß man nicht, in keinem Falle aber ist es der Apostel Petrus gewesen, wie die Katholiken meinen, denn forschende Mitglieder dieser Kirche haben das Unbegründete dieser Behauptung selbst eingesehen. Die Unbekanntschaft Tholucks mit den katholischen Leistungen über den fraglichen Gegenstand und die Zuversicht, mit welcher er dennoch sich ausspricht, erregen hohe Verwunderung. So sagt er S. 6 mit dürren Worten, die neueste ausführliche Untersuchung, welche katholischerseits über den Gegenstand veranstaltet worden, sei die Abhandlung in der Tübinger theologischen Quartalschrift Jahrg. 1824 4. Hft. Statt 1824 muß es 1820 heißen, und Tholuck ist bloß der Quartalschrift gegenüber um zwanzig Jahre in der Zeit zurück, denn im zweiten und dritten Heft des Jahrgangs 1840 steht ein Aufsatz von Stenglein „Ueber den 25jährigen Episkopat des heil. Petrus in Rom", den Tholuck um so eher hätte lesen

sollen, als darin auf die zweite Auflage seines Commentars zum Römerbrief Bezug genommen ist. Weiter muß Tholuck aufmerksam gemacht werden auf die treffliche Arbeit Windischmanns Vindiciae Petrinae, Ratisbonae 1836, besonders auf p. 53—123, wo dargethan ist, primo Petrum Romam venisse, deinde quando illuc venerit. Die Abhandlung von Ginzel in der von Pletz zu Wien herausgegebenen „neuen theol. Zeitschrift", Jahrg. 1838 1. Heft, verdient gleichfalls rühmliche Erwähnung; und will Tholuck wirklich die neueste Untersuchung, welche katholischerseits über den Gegenstand veranstaltet worden, kennen lernen, so verweisen wir ihn auf die Schrift von Binterim „Das alte Gespenst in unsern Tagen, neu aufgeführt von Ellendorf: ist Petrus in Rom und Bischof der römischen Kirche gewesen?" Was die genannten Arbeiten auf dem Wege strenger historischer Forschung beweisen, hätte Tholuck erst widerlegen sollen, ehe er sich so zuversichtlich äußerte; wenn er aber, wie die meisten protestantischen Gelehrten, die schon längst als nichtig nachgewiesenen Gegengründe immer von Neuem wieder auftischt, oder sich mit einem dreisten Absprechen begnügt, so kann man sich in keine wissenschaftliche Erörterung mit ihm einlassen. Es befremdet, daß die Protestanten so sehr gegen das Pabstthum eingenommen sind, denn sie sollten bedenken, daß durch die Existenz desselben ihre eigene bedingt ist. Wäre es möglich, daß die katholische Kirche ihren Mittel- und Einheitspunkt verlöre, so könnte die Staatsgewalt im Verlaufe der Zeit Katholiken und Protestanten eben so gut zusammenschmelzen, als sie ihr kirchliches Hoheitsrecht zur Vereinigung der Lutheraner und Kalvinisten benützte. Man kommt fast auf den Gedanken, den Tiraden gegen das Pabstthum liege zum Theil Neid und Mißgunst zu Grund, weil die katholische Kirche immerhin noch einer Selbstständigkeit sich erfreut, welche der protestantischen abgeht.

Auf der Thatsache, daß der heil. Petrus der erste Bischof in Rom war, beruht der Primat seiner Nachfolger, und die

Untersuchung über die Stiftung der römischen Gemeinde ist daher äusserst wichtig. Allerdings kann man sagen, es sei gar nicht unwahrscheinlich, daß schon während der irdischen Wirksamkeit des Heilandes der Ruf von ihm durch römische Juden, welche nach Jerusalem wallfahrteten, oder nach Palästina Handelsreisen unternahmen, in die Hauptstadt der Welt gebracht wurde. Es kann auch angenommen werden, daß unter den dreitausend, welche am ersten christlichen Pfingstfest gläubig wurden, Juden aus Rom waren. Wahrscheinlich ist ferner, daß die mit der Steinigung des Stephanus in Palästina ausgebrochene Christenverfolgung manchen emigrirten Gläubigen bis in die entfernte durch religiöse Toleranz damals noch ausgezeichnete Weltstadt trieb, denn wenn nach Apstg. 11, 19. die christlichen Emigranten bis Phönicien und Cypern kamen, so konnten manche leicht nach Rom gelangen, da von Phönicien und Cypern aus der lebhafte Schiffsverkehr mit Italien die Gelegenheit dazu darbot. Endlich mag durch den beständigen Verkehr, in welchem die römische Judenschaft mit Palästina stand, in den ersten Jahren nach dem Scheiden Jesu von der Erde mancher Jude aus Rom Christ geworden seyn, und den trostreichen Glauben aus der Fremde mit nach Hause gebracht haben. Es läßt sich denken, daß die gläubigen Juden in Rom ihre Ueberzeugung nicht bloß für sich behielten, sondern daß sie solche ihren Volksgenossen und den heidnischen Proselyten mittheilten, und daß durch letztere auch die Heiden von der christlichen Lehre Kunde erhielten. Waren nun viele Heiden schon zu dem Judenthume übergegangen, was doch wegen seines starren Rigorismus und seiner vielen Sonderbarkeiten manches Abstoßende hatte, und daher auch nicht wenige vom Beitritt zurückhielt, so mußte das erhabene Christenthum mit seinen herrlichen Aufschlüssen über die Bestimmung des Menschen, mit seinen unübertrefflichen Sittenvorschriften, mit seiner Kraft, das köstlichste Gut, den Frieden, zu verleihen, und mit seinem universellen Charakter Geist und Herz jedes empfänglichen Heiden unwiderstehlich anziehen.

Aus dem Gesagten geht jedoch nur so viel hervor, daß es in Rom frühzeitig jüdische und heidnische Individuen gab, welche an Christum glaubten; die Entstehung einer Gemeinde aber ist dadurch noch nicht erklärt. Eine christliche Gemeinde zu organisiren, ihr Priester und Lehrer zu bestellen, dazu gehörte, — wie aus der Analogie aller andern bekannten Gemeindegründungen sich ergiebt — die amtliche Wirksamkeit solcher Männer, welche entweder unmittelbar oder mittelbar mit apostolischer Auctorität ausgerüstet waren.

Das christliche Alterthum nennt den hl. Petrus als den eigentlichen Stifter und Begründer der römischen Gemeinde, und es findet sich keine Spur davon, daß je einem andern Individuum die Stiftung zugeschrieben worden sei. Warum soll diese Nachricht, welche namentlich von Eusebius in seinem Chronicon und von Hieronymus in der ersten Lebensskizze seines Catalogs berichtet wird, keinen Glauben verdienen? Man sagt, sie beruhe auf einem Irrthume Justins, welcher die Inschrift der Statue einer sabinischen Gottheit in Rom fälschlich auf Simon den Magier deutete, und weil derselbe sofort den Aufenthalt dieses Simon zu Rom in den ersten Jahren des Claudius angenommen, so habe die Sage dessen berühmten Gegner Petrus gleichzeitig auch nach Rom versetzt. Das Willkührliche und Grundlose dieser ganzen Behauptung hat Stenglein hinreichend nachgewiesen. Man behauptet ferner, die Nachricht des Eusebius und Hieronymus sei falsch, weil sie die erste Reise Petri nach Rom in das zweite Regierungsjahr des Claudius setzten, während doch Petrus nach Apg. 12, 2 und 17. im Todesjahr Jakobus des Aelteren d. i. im vierten Jahre des Claudius noch zu Jerusalem gewesen sei. Diese Behauptung gründet sich auf die falsche Voraussetzung, das Todesjahr Jakobus des Aeltern sei auch das Todesjahr Agrippas I. gewesen, daß jedoch die Apostelgeschichte nicht zu dieser Annahme nöthigt, hat Stenglein gleichfalls gezeigt, und wir selbst auch haben vor und unabhängig von ihm den Irrthum eingesehen. Eine genaue

Auseinandersetzung ist hier nicht am Platze und würde zu weit führen; wir machen nur darauf aufmerksam, wie unwahrscheinlich es sei, daß der eifrig um die Volksgunst buhlende Agrippa, als er im Jahr 41 auch die Herrschaft über Judäa und Samaria erhalten hatte, erst in seinem Todesjahre die angesehensten Personen unter den Christen solle verfolgt haben. Er wird dieß vielmehr bald nach seiner Ankunft in Palästina gethan haben, und so müssen wir gewisser Maaßen a priori die Hinrichtung des Jakobus und die Flucht des Petrus in das Jahr 42 verlegen. Man darf nicht meinen, Alles, was Apg. 12, 1—23 berichtet wird, sei in dem kurzen Zeitraum zwischen der Ankunft und Rückreise der antiochenischen Abgeordneten vorgefallen, sondern die Flucht des Petrus und der Tod des Agrippa können ohne Anstand um 2 Jahre auseinander liegen. Daß sie nicht schnell auf einander folgten, ist durch den Schluß von V. 19 deutlich angegeben, und nur des Contrastes wegen oder aus pragmatischem Interesse hat Lucas die Hinrichtung des Jakobus und das tragische Ende seines Mörders an einander gereiht. Daraus, daß Apg. 12, 24 und 25 die Rückreise der antiochenischen Abgeordneten erst nach dem Tode des Agrippa berichtet wird, folgt nicht, daß der König auch vorher schon gestorben war, denn die beiden Verse bilden augenscheinlich nur die Einleitung zu dem folgenden Kapitel, und stehen aus diesem und keinem andern Grunde an ihrer jetzigen Stelle. Die Rückreise des Paulus und Barnabas in der Begleitung des Markus mußte berichtet werden, weil sofort die Missionsreise, welche die drei Männer von Antiochia aus unternahmen, berichtet wird, und die Rückreise selbst kann mithin schon geraume Zeit vor der zuletzt erzählten Begebenheit erfolgt seyn, wie man denn zur Noth auch die Aoriste in V. 25 als Plusquamperfecta fassen könnte. Daß die Rückreise nicht nur möglicher Weise, sondern in der That früher erfolgte, ergiebt sich aus V. 24, welcher einen längern Zeitraum in Anspruch nimmt.

Spricht die Apostelgeschichte nicht dagegen, die Hinrichtung

des Jakobus und die damit zusammenhängende Flucht des Petrus aus Jerusalem schon im Jahr 42 anzunehmen, so ist jetzt alles Gewicht auf die Thatsache zu legen, daß uns Petrus nach der Apostelgeschichte 10 Jahre lang völlig entrückt ist, denn erst im Jahr 52 begegnet er uns wieder auf dem Apostel-Concil zu Jerusalem. Sollte er in der ganzen Zwischenzeit unthätig gewesen seyn? Wenn wir nun aus dem christlichen Alterthume die bestimmte Nachricht erhalten, Petrus habe sich zu derselben Zeit, wo wir seine Flucht aus Jerusalem ansetzen müssen, nach Antiochia und von dort nach Rom begeben, so können nur Vorurtheile und Befangenheit diese Nachricht in Zweifel ziehen. Freilich sagt man, sie müsse schon deßwegen beanstandet werden, weil nach ihrem Inhalte, *Πέτρος ὁ κορυφαῖος τὴν ἐν Ἀντιοχείᾳ πρώτην θεμελιώσας ἐκκλησίαν, εἰς Ῥώμην ἄπεισι*, die Notiz von der Gründung der antiochenischen Gemeinde, mit welcher der Aufenthalt des Petrus in Rom in Verbindung gebracht wird, mit Apg. 11, 19 ff. nicht wohl vereinbar sei. Allein dieser Einwurf ist doch ziemlich oberflächlich. Die nach Antiochia ausgewanderten Christen bedurften für sich und die von ihnen Bekehrten eben so sehr einer apostolischen Auctorität zur Gründung eines kirchlichen Organismus, als die Christen in Rom. Wenn die Muttergemeinde zu Jerusalem auf die erhaltene Nachricht von der Verbreitung des Christenthums in Antiochia den Barnabas dahin sandte, und dieser sich den Paulus beigesellte, so waren allerdings gleich Anfangs zwei Männer in Antiochia, welche das christliche Gemeindewesen constituiren konnten und ohne Zweifel auch constituirt haben. Allein wenn man bedenkt, daß Barnabas kein Apostel im engeren Sinne war, aber doch die Hauptperson, weil damals noch Paulus immer nach ihm genannt wird (Apg. 11, 30. 12, 25. 13, 1. 2.), und wenn man erwägt, welche Wichtigkeit die erste aus Juden- und Heidenchristen gemischte Gemeinde in den Augen der Apostel haben mußte, so kann man es nicht unwahrscheinlich oder unnatürlich finden, daß Petrus, das Oberhaupt der

Kirche, da er nun einmal aus Palästina flüchten mußte, zunächst zu der so wichtigen antiochenischen Gemeinde sich begab, die getroffenen Einrichtungen durch seine Auctorität bestättigte, und mit neuen zweckdienlichen vermehrte. Wenn ihn demnach die Gemeinde zu Antiochia als ihren vorzüglichsten und eigentlichen Begründer (θεμελιώσας) ansah, so haben wir keinen Grund, ihr Unrecht zu geben. Ueberhaupt, wenn man sich nur die von Jesus Christus dem Apostel Petrus angewiesene Stellung vergegenwärtigen will, so trägt die Nachricht, daß derselbe nach seiner Flucht aus Palästina gerade in diejenigen Städte gereist sei, welche für die Ausbreitung des Christenthums das höchste Interesse hatten, ihre Wahrheit in sich selbst. Weitere Nachweisungen, wie äußerst mangelhaft Tholuck hinsichtlich der Stiftung der römischen Gemeinde unterrichtet sei, können hier nicht gegeben werden; wir müssen uns wohl ohnehin schon den Vorwurf gefallen lassen, daß wir mit unsern Gegenbemerkungen das Maaß einer Recension überschritten haben.

In §. 3 spricht Tholuck über „Ort und Zeit der Abfassung,“ und in §. 4 über „Veranlassung, Zweck und Inhalt des Briefes.“ Beide §§. sollten die umgekehrte Stellung einnehmen, d. h. §. 4 sollte sich unmittelbar an §. 2 anschließen, weil Tholuck selbst gesteht, daß die Untersuchung über Veranlassung und Zweck des Briefes mit der über die früheste Beschaffenheit der römischen Christengemeinde, ihre Bestandtheile und Richtung, im engsten Zusammenhange stehe. Der Herr Verfasser wiederholt die in den früheren Auflagen seines Commentars ausgesprochene Ansicht, „daß die vornehmste Veranlassung zu dem Sendschreiben der Wunsch war, der römischen Gemeinde den Kern der Heilswahrheit schriftlich vorzutragen, da es mündlich bisher nicht hatte geschehen können. Damit sei jedoch noch keineswegs gesagt, daß nicht auch die Rücksicht auf specielle Bedürfnisse der Gemeinde zur Abfassung mitgewirkt habe.“ Wir theilen diese Ansicht, welche aus dem Inhalte des Briefes, und namentlich aus den eigenen

Erklärungen des Apostels ihre vollkommene Bestätigung erhält. Die Meinung, daß direkte Polemik gegen das Judenthum unserm Briefe zu Grunde liege, ist ganz unhaltbar, und die andere, früher weit verbreitete, daß Streitigkeiten zwischen Heiden- und Judenchristen in Rom die Abfassung veranlaßt hätten, der Zweck also in der Beilegung der Streitigkeiten und in der Aussöhnung der dissentirenden Parteien bestanden habe, läßt sich mit der allgemeinen Anlage und dem Inhalte des Briefes nicht in Einklang bringen. Auch wäre alsdann das Nichtkennen der Christen in Rom von Seiten der dortigen Juden völlig unbegreiflich, und zwar deßwegen, weil sich die Judenchristen, wenn sie Judaisten waren, sicherlich zur Synagoge gehalten hätten, in welchem Falle die Vorsteher der letzteren mit dem Christenthum näher hätten bekannt werden müssen. Steht nun aber fest, daß namentlich der dogmatische Theil des Römerbriefs nicht durch eigenthümliche Verhältnisse oder durch specielle Veranlassungen hervorgerufen wurde, sondern daß Paulus die christliche Lehre rein und einfach vortrug, in keinem andern Gegensatze, als jenem, in welchem sie zu dem Juden- und Heidenthume stand, so daß nur im paränetischen Theile auf die damalige Lage und die Bedürfnisse der Gemeinde die nöthige Rücksicht genommen wurde, so ergiebt sich hieraus die dogmatische Wichtigkeit des Briefes. Derselbe ist, nach Tholuck's Ausdruck, „ein System der paulinisch-christlichen Lehre, — oder wie man auch mit einem großen Philosophen sagen mag — eine religiöse Philosophie der Weltgeschichte."

Ein Erklärer, welcher so richtig den Gehalt, die Natur und die Bedeutung des Römerbriefs bestimmt, erweckt ein günstiges Vorurtheil für seine Auslegung desselben; leider aber müssen wir bekennen, daß den Hrn. Tholuck sein protestantischer Standpunkt verhinderte, die Idee consequent durchzuführen und anzuwenden. Wir zweifeln keinen Augenblick daran, daß die protestantische Kirche sich dereinst mit der katholischen wieder vereinigen wird, mögen auch noch Jahr-

hunderte darüber hingehen, bis dieses schöne Ziel erreicht ist. Die Mittel, welche gegenwärtig von manchen Katholiken angewendet werden, sind mehr geeignet, das Ziel zu entfernen, als näher zu rücken, denn durch schroffe Vertheidigung von Aeußerlichkeiten, durch trockene Klopffechtereien und lieblose Schmähungen erreicht man es niemals, so wie auch keine Verständigung möglich ist, wenn man auf protestantischer Seite immer nur gegen das Katholische ankämpft, weil es katholisch ist. Die Vereinigung zwischen beiden Kirchen muß zunächst auf dem Gebiete der Wissenschaft vorbereitet werden, und wie ein unrichtiges Verständniß des Römerbriefs die protestantische Dogmatik im Gegensatz zu der katholischen hervorrief, so muß zuletzt ein richtiges Verständniß bei den Protestanten die Ueberzeugung hervorrufen, daß ihre dogmatischen Gegensätze, welche sie auf den Römerbrief basiren, nicht begründet sind, und daß nur die katholische Lehre von der Rechtfertigung die wahre ist. Ist die Vereinigung theoretisch solcher Gestalt vorbereitet, so wird sie praktisch leicht ausführbar seyn, wenn nur die Katholiken bis dahin immer mehr thatsächlich d. h. durch ein echt tugendhaftes und frommes Leben den Beweis werden geliefert haben, daß ihre Religion allein die wahre seyn müsse, weil sie, wie keine außer ihr die Kraft besitze, den Menschen zu beseligen, und ihn dem Himmel zuzuführen. Bei dieser unendlichen Wichtigkeit des Römerbriefes überschlagen wir in Tholucks Einleitung §. 5, welcher über „Sprache und Styl des Briefes" sich verbreitet, und §. 6, welcher eine Aufzählung und kurze Kritik der vorzüglichsten Ausleger desselben enthält. Wir referiren sofort, wie Tholuck den Inhalt behandelte, wobei wir jene Stellen vorzüglich berücksichtigen werden, welche hohe dogmatische Wichtigkeit haben, und in ihrer verschiedenen Erklärung die kirchliche Trennung begründen.

Der Herr Consistorialrath Tholuck nimmt unter den gelehrten Theologen Deutschlands keine niedere Stelle ein; der Umfang seines Wissens oder seine große Gelehrsamkeit so

wie seine positive Richtung verdienen in gleicher Weise Anerkennung und Achtung. Dieses Urtheil erleidet übrigens einige Einschränkung, und man muß leider sagen, daß sich Tholuck mit zu Vielerlei beschäftigt, und sich in seiner schriftstellerischen Fruchtbarkeit zu sehr zu gefallen scheint. Würde er seine literarische Thätigkeit auf ein engeres Gebiet beschränken, würde er den aus diesem Gebiete jeweils zu bearbeitenden Stoff vollständig durchdringen, so daß er ihn ganz beherrschte, und würde er alsdann seine Schriften erst nach zwei- bis dreimaliger Revision publiciren, so würde er Ausgezeichnetes leisten, und seinen literarischen Ruhm wohl keineswegs beeinträchtigen. Er scheint jedoch auch zu jener Klasse der jetzigen Schriftsteller zu gehören, die den Druck eines Buches schon beginnen lassen, nachdem sie kaum den ersten Bogen desselben geschrieben haben, ein Verfahren, welches namentlich für exegetische Leistungen nun und nimmermehr vortheilhaft seyn kann. Tholucks Commentare, und so auch der vorliegende über den Römerbrief, lassen deutlich empfinden, daß der Verfasser das Material nicht gehörig verarbeitet hat, und wenn gleich die Sprache nicht verworren, sondern sogar edel und fließend ist, so fehlt es doch im Ganzen an der Schärfe und Klarheit der Gedanken. Die Trefflichkeit und der Tiefsinn vieler derselben läßt sich nicht verkennen, allein sie erscheinen häufig in der Ausführung so verschmolzen und versteckt, daß man auch nach dem aufmerksamsten Lesen des jeweiligen Abschnittes sich öfter fragen muß, was denn der Verfasser eigentlich sagen wolle. Namentlich lassen seine Definitionen biblischer Begriffe an Präcision und logischer Folgerichtigkeit recht viel zu wünschen übrig. Wie sich ihm die Gedanken aufdrängen, schreibt er sie nieder, und deßhalb sind die grammatischen, historischen, kritischen und polemischen Bemerkungen rc. der Art unter einander gemischt, daß es äußerst schwer hält, den Hauptfaden der eigentlichen Erklärung des Schriftstellers, seines Sinnes und Gedankenganges nicht zu verlieren. Wer nicht schon mit den übrigen exege-

tischen Leistungen etwas vertraut ist, wird an dem Studium des gegenwärtigen Commentars keinen rechten Geschmack finden, und wohl auch keinen sehr bedeutenden Nutzen daraus ziehen. Hat er keinen andern Zweck, als tief in das Verständniß des Römerbriefs einzudringen, so wird er bei Tholuck Manches finden, was er dem Verfasser gerne erlassen hätte, dagegen auch Manches vermissen, was nach den strengen Forderungen der Wissenschaft nicht fehlen sollte; er wird mehreren philologischen Bemerkungen den Vorwurf der Flüchtigkeit machen müssen, und wird bei Vielem wünschen, daß es mehr hervorgehoben, genauer geschieden, schärfer bestimmt und ausgedrückt seyn möchte. Tholuck will alle Anforderungen befriedigen, die man an einen tüchtigen Exegeten stellt; weil er sich aber nicht die gehörige Zeit hiezu nimmt, so wird er seiner Vorarbeiten nicht Meister, erwirbt sich keine rechte Unabhängigkeit und Sicherheit, und bringt es im Allgemeinen zu keiner befriedigenden Lösung seiner Aufgabe. Wir wollen unser Urtheil zunächst an seiner Auslegung der sieben ersten Verse des Römerbriefs erhärten, wobei wir den Leser mit seiner exegetischen Manier überhaupt zu gleicher Zeit bekannt machen.

Da der Römerbrief an der Spitze der paulinischen Briefe steht, so wäre eine Bemerkung über den Namen Παῦλος nicht überflüssig gewesen. Was bedeutet der Name? Wo, wann und aus welcher Veranlassung wurde er angenommen? Warum erscheint er in der Apostelgeschichte von 13, 9. an beständig, während vor dieser Stelle eben so konstant Σαῦλος sich findet? Diese Fragen hätten in Kürze allerdings beantwortet werden sollen, wenn wir auch zugeben, daß die ausführlichere Untersuchung bei der citirten Stelle der Apostelgeschichte ihren Platz hat. — Ueber den Ausdruck „Knecht Christi“ bemerkt Tholuck, „daß er im Alten und Neuen Testament zunächst von jedem gebraucht werde, der den allgemeinen Willen Gottes auszuführen zur Aufgabe seines Lebens mache, sodann von dem, der einen besondern Willen

Gottes auszuführen Beruf habe, so daß es (?) Amtsname werde. Wenn nun Paulus Phil. 1, 1. sich und den Timotheus zusammen nur δοῦλοι Χρ. nenne mit Weglassung des Apostelnamens, so könne man kaum anders annehmen, als daß die speciellere Bedeutung auch hier obwalte, denn seine Amtswürde werde Paulus nicht unterlassen haben, am Anfang des Briefs zu bezeugen, und so sei denn auch das δοῦλος Jak. 1, 1. zu fassen." Diese Bemerkung kann dem Vorwurf der Flüchtigkeit und Ungenauigkeit keineswegs entgehen. Der Ausdruck „Knecht Christi" kommt im Alten Testament nirgends vor, und von dem Worte Knecht allein, ohne den Zusatz Jehovah's oder Gottes, kann die Bemerkung auch nicht gelten. Es ist an dieser Stelle freilich leicht, aus den Worten des Verfassers das Richtige zu entnehmen, an andern Stellen aber wird es schwerer und die Gefahr des Mißverständnisses größer. Warum sich nicht genau ausdrücken, wo es so leicht ist? Was nun die Bezeichnung δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ selbst betrifft, so will Paulus sicherlich bloß damit sagen, daß er sich ausschließlich dem Dienste Christi gewidmet, ihm sein ganzes Leben, seine ungetheilte Kraft geweiht habe. Daß die Bezeichnung eine speciellere Bedeutung habe und im strengen Sinne des Wortes einen amtlichen Character ausdrücke, läßt sich aus Phil. 1, 1. um so weniger beweisen, weil Paulus bei seinem innigen Verhältniß zu der Gemeinde in Philippi nicht nöthig hatte, seine Amtswürde hervorzuheben. Wäre es ihm darum zu thun gewesen, so hätte er sich Apostel genannt. Auch im Alten Testament ist עֶבֶד יְהוָה nirgends Amtsname, sondern Ehrenname. Derselbe wird Männern von besonderer Frömmigkeit beigelegt, wie dem Hiob (1, 8. 2, 3.) und David (Ps. 18, 1.), dann wie dem Moses (Deuteron. 34, 5) und Josua (24, 29.), solchen, welche in einem bestimmten, höheren Berufe den Willen Gottes auf ausgezeichnete Weise erfüllt haben.

4. Sein allgemeines Dienstverhältniß zu Christo bezeichnet

Paulus specieller durch die Worte κλητὸς ἀπόστολος. Ueber sie sagt Tholuck bloß: „Ἀπόστολος Bezeichnung der besondern Gattung des Amtes von demjenigen Diener Christi, der ausgesandt wird, vgl. εἰς οὓς νῦν σε ἀποστέλλω Apg. 26, 17. Κλητός vgl. 1 Kor. 1, 1. Gal. 1, 15. Hebr. 5, 4., Gegensatz zu demjenigen, der von selbst sich zu einem Berufe aufwirft, Jer. 23, 21., also gleich dem διὰ θελ. θεοῦ 1 Kor. 1, 1." Eine außerordentlich magere und ungenaue Bemerkung. Wo hat man je gehört, daß das bloße Ausgesandtwerden den Character eines Apostels verleihe, in dem Sinne nämlich, wie es Paulus war? Ausgesendet zur Verkündigung des Evangeliums wurden z. B. auch Timotheus und Titus: standen sie deßhalb dem Paulus an apostolischer Würde gleich? War solches bei Barnabas der Fall, von dem es sogar heißt, er sei von dem heiligen Geiste, und zwar gleichzeitig mit Paulus ausgesendet worden (Apg. 13, 1—4.)? Daß sodann κλητός nicht dasselbe sagen will was διὰ θελήματος θεοῦ, hätte Tholuck gerade aus dem citirten ersten Verse des ersten Korintherbriefes entnehmen können, wo beide Ausdrücke in Einer Zeile vorkommen, und wo kein genauer Erklärer in ihnen eine Tautologie finden wird. Apostel, im engsten Sinne des Wortes, heißen diejenigen Männer, welche von dem Heilande selbst erstens ihre Bildung, also ihre intellectuelle Befähigung, zweitens speciell die Vollmacht und den Auftrag zur Verkündigung des Evangeliums, d. h. ihre amtliche Würde empfangen haben; man vgl. Apg. 1, 21—26. Wahrscheinlich mit Rücksicht auf die 12 Stämme Israels wählte Jesus aus der Zahl seiner Schüler 12 solcher Männer aus, welchen er die Verbreitung des Christenthums vorzugsweise anvertraute, und welche die obersten Leiter und Vorsteher seiner Anstalt seyn sollten. Diese und die weiteren Bedeutungen des Wortes ἀπόστολος hätte Tholuck angeben, und dann nachweisen sollen, daß die zu einem Apostel im engsten Sinne erforderlichen Eigenschaften bei Paulus vorhanden waren, daß er mit vollem Rechte sich als einen dem

Gottes auszuführen Beruf habe, so daß es (?) Amtsname werde. Wenn nun Paulus Phil. 1, 1. sich und den Timotheus zusammen nur δοῦλοι Χρ. nenne mit Weglassung des Apostelnamens, so könne man kaum anders annehmen, als daß die speciellere Bedeutung auch hier obwalte, denn seine Amtswürde werde Paulus nicht unterlassen haben, am Anfang des Briefs zu bezeugen, und so sei denn auch das δοῦλος Jak. 1, 1. zu fassen." Diese Bemerkung kann dem Vorwurf der Flüchtigkeit und Ungenauigkeit keineswegs entgehen. Der Ausdruck „Knecht Christi" kommt im Alten Testament nirgends vor, und von dem Worte Knecht allein, ohne den Zusatz Jehovah's oder Gottes kann die Bemerkung auch nicht gelten. Es ist an dieser Stelle freilich leicht, aus den Worten des Verfassers das Richtige zu entnehmen, an andern Stellen aber wird es schwerer und die Gefahr des Mißverständnisses größer. Warum sich nicht genau ausdrücken, wo es so leicht ist? Was nun die Bezeichnung δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ selbst betrifft, so will Paulus sicherlich bloß damit sagen, daß er sich ausschließlich dem Dienste Christi gewidmet, ihm sein ganzes Leben, seine ungetheilte Kraft geweiht habe. Daß die Bezeichnung eine speciellere Bedeutung habe und im strengen Sinne des Wortes einen amtlichen Character ausdrücke, läßt sich aus Phil. 1, 1. um so weniger beweisen, weil Paulus bei seinem innigen Verhältniß zu der Gemeinde in Philippi nicht nöthig hatte, seine Amtswürde hervorzuheben. Wäre es ihm darum zu thun gewesen, so hätte er sich Apostel genannt. Auch im Alten Testament ist עֶבֶד יְהוָה nirgends Amtsname, sondern Ehrenname. Derselbe wird Männern von besonderer Frömmigkeit beigelegt, wie dem Hiob (1, 8. 2, 3.) und David (Ps. 18, 1.), dann wie dem Moses (Deuteron. 34, 5) und Josua (24, 29.), solchen, welche in einem bestimmten, höheren Berufe den Willen Gottes auf ausgezeichnete Weise erfüllt haben.

Sein allgemeines Dienstverhältniß zu Christo bezeichnet

Paulus specieller durch die Worte κλητὸς ἀπόστολος. Ueber sie sagt Tholuck bloß: „Ἀπόστολος Bezeichnung der besondern Gattung des Amtes von demjenigen Diener Christi, der ausgesandt wird, vgl. εἰς οὓς νῦν σε ἀποστέλλω Apg. 26, 17. Κλητός vgl. 1 Kor. 1, 1. Gal. 1, 15. Hebr. 5, 4., Gegensatz zu demjenigen, der von selbst sich zu einem Berufe aufwirft, Jer. 23, 21., also gleich dem διὰ θελ. θεοῦ 1 Kor. 1, 1." Eine außerordentlich magere und ungenaue Bemerkung. Wo hat man je gehört, daß das bloße Ausgesandtwerden den Character eines Apostels verleihe, in dem Sinne nämlich, wie es Paulus war? Ausgesendet zur Verkündigung des Evangeliums wurden z. B. auch Timotheus und Titus: standen sie deßhalb dem Paulus an apostolischer Würde gleich? War solches bei Barnabas der Fall, von dem es sogar heißt, er sei von dem heiligen Geiste, und zwar gleichzeitig mit Paulus ausgesendet worden (Apg. 13, 1—4.)? Daß sodann κλητός nicht dasselbe sagen will was διὰ θελήματος θεοῦ, hätte Tholuck gerade aus dem citirten ersten Verse des ersten Korintherbriefes entnehmen können, wo beide Ausdrücke in Einer Zeile vorkommen, und wo kein genauer Erklärer in ihnen eine Tautologie finden wird. Apostel, im engsten Sinne des Wortes, heißen diejenigen Männer, welche von dem Heilande selbst erstens ihre Bildung, also ihre intellectuelle Befähigung, zweitens speciell die Vollmacht und den Auftrag zur Verkündigung des Evangeliums, d. h. ihre amtliche Würde empfangen haben; man vgl. Apg. 1, 21—26. Wahrscheinlich mit Rücksicht auf die 12 Stämme Israels wählte Jesus aus der Zahl seiner Schüler 12 solcher Männer aus, welchen er die Verbreitung des Christenthums vorzugsweise anvertraute, und welche die obersten Leiter und Vorsteher seiner Anstalt seyn sollten. Diese und die weiteren Bedeutungen des Wortes ἀπόστολος hätte Tholuck angeben, und dann nachweisen sollen, daß die zu einem Apostel im engsten Sinne erforderlichen Eigenschaften bei Paulus vorhanden waren, daß er mit vollem Rechte sich als einen dem

Kreise der Zwölfe gleichstehenden christlichen Lehrer und Vorsteher bezeichnete. Dann hätte auch κλητός seine rechte Beziehung und Erklärung erhalten, denn augenscheinlich gebraucht Paulus das Wort zur nachdrücklicheren Hervorhebung seiner apostolischen Würde, und man hat ὑπὸ Χριστοῦ zu suppliren. Findet aber die gleiche Suppletion auch bei dem nachfolgenden ἀφωρισμένος Statt? Diese Frage hat Tholuck nicht einmal aufgeworfen, viel weniger beantwortet. Er sagt zu ἀφωρισμένος bloß: „nähere Bestimmung der erhabenen Amtsthätigkeit eines ἀπόστολος, vergl. Apg. 13, 2." Auf das Wort für sich allein paßt die Bemerkung nicht, sondern nur in Verbindung mit εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ. Dann aber sollte die Sache immer noch genauer ausgedrückt seyn, denn der Gedankenfortschritt liegt darin, daß Paulus auch den Zweck des apostolischen Berufes und das Gebiet oder den Gegenstand desselben namentlich hervorhob. — In εὐαγγέλιον θεοῦ wird der Genitiv richtig als Genitivus auctoris gefaßt, aber ungern vermissen wir, daß die verschiedenen Bedeutungen des Wortes εὐαγγέλιον nicht angegeben sind, nicht einmal jene, welche hier in Anwendung kommt. Wenn es heißt: εὐαγγέλιον steht nicht für den Infinitiv εὐαγγελίζεσθαι, wie man aus dem Relativ ὃ erkennt, sondern es findet nur eine ungenauere Ausdrucksweise statt, wie 2 Kor. 2, 12. 10, 14.", so ist damit wohl etwas gesagt, aber nichts erklärt. Wir unsrerseits finden die Ausdrucksweise genau und prägnant, denn man erschöpft den Sinn nicht, wenn man mit Beza praedicandum supplirt, sondern Paulus ist ausgesondert für das Evangelium, um für dasselbe zu wirken, was jedoch nicht bloß durch öffentliches Lehren, sondern auch durch das Organisiren christlicher Gemeinden, durch die Bestellung geistlicher Oberen, durch die Schlichtung von Streitigkeiten, die Entfernung von Mißbräuchen rc. geschah, so daß die paulinische Ausdrucksweise ohne Widerrede als sehr gewählt erscheint.

Der zweite Vers ist in manchen Ausgaben, selbst noch

bei Griesbach, in Parenthesen eingeschlossen. Diese hier und im Text der Begrüßung noch weiter angewendete Parenthesensetzung erklärt auch Tholuck mit vollem Rechte nicht nur für unnöthig, sondern geradezu für falsch, weil Relativsätze nicht als Parenthesen angesehen werden können. Ueber den Inhalt des V. 2 sagt Tholuck bloß: „Das Evangelium erscheint desto erhabener, da es ein lange vorbereiteter Rathschluß Gottes ist.“ (K. 3, 21.) Viel genauer und vollständiger hätte etwa gesagt werden mögen: Der Apostel giebt sofort den Hauptinhalt des Evangeliums an. Gottes Freudenbotschaft handelt von seinem Sohne, dem Gottmenschen Jesus Christus, unserm Herrn. Zunächst wird aber, hier in V. 2, der wahrhaft göttliche Ursprung dieser Freudenbotschaft nachgewiesen, indem sie Gott lange vor ihrer Verwirklichung schon durch die Propheten des A. B. hatte vorherverkündigen lassen. Es ist damit einerseits der innige Zusammenhang zwischen dem Alten und Neuen Testament angegeben und andererseits wird, worauf es dem Apostel vorzüglich ankam, die untergeordnete Stellung und temporäre Giltigkeit der alttestamentlichen Oekonomie bemerklich gemacht, indem sie die Verwirklichung des göttlichen Rathschlusses der Erlösung nur vorbereiten sollte, mit dieser Verwirklichung inzwischen ihre Aufgabe erfüllt hat, und nunmehr, dem Willen Gottes gemäß, der neuen Oekonomie Platz machen muß. — Das Verbum προεπηγγείλατο währe wohl auch einer Anmerkung bedürftig gewesen. Gewöhnlich übersetzt man ὃ προεπηγγείλατο: „welches Er vorherverheißen.“ Schwerlich ganz richtig; denn es wurde ja nicht vorherverheißen, daß künftig eine Freudenbotschaft werde gegeben werden, sondern die Freudenbotschaft selbst wurde im Alten Testament schon angekündigt, daß nämlich ein Ritter erscheinen solle, um die durch die Sünde ins Elend gestürzte Menschheit zu erlösen. Die Propheten verkündigten diese Freudenbotschaft als in der Zukunft verwirklicht werdend, die Apostel und übrigen Glaubensboten Jesu als in der That verwirklicht. Wenn man

also nach der gewöhnlichen Bedeutung des Nominus über- setzt: „welche Freudenbotschaft Gott (lange vor ihrer Reali- sirung) vorherverkündigen ließ“, so wird man wohl den Sinn Pauli richtiger treffen. — Zu διὰ τῶν προφητῶν hätte be- merkt werden sollen, daß damit auf alle im Alten Testament enthaltenen messianischen Weissagungen hingewiesen sei, und daß man unter Propheten in solchem Zusammenhange nicht die bekannten vier großen und zwölf kleinen allein zu ver- stehen habe, sondern die gottbegeisterten Verfasser der heiligen Schriften überhaupt. Einige Stellen, an die Paulus wahr- scheinlich dachte, zu citiren, wäre Nichts Ueberflüssiges gewesen. — Das Fehlen des Artikels in den Worten ἐν γραφαῖς ἁγίαις hat Winer in seiner Grammatik des neutestament- lichen Sprachidioms §. 18 viel deutlicher erklärt, als solches durch die eigene Bemerkung Tholucks geschehen ist.

Zu V. 3 bemerkt Tholuck, die neueren Ausleger stritten, ob υἱὸς θεοῦ als Amtsname zu fassen und durch Messias zu übersetzen, oder ob es als Wesensbezeichnung anzusehen sei. Er seinerseits bemerkt: „da nachweislich die Apostel und insbesondere Paulus von Christo die Wesenseinheit mit Gott gelehrt, so ist es durchaus unwahrscheinlich, daß sie die Be- nennung Gottessohn nur als Amtsname gebraucht haben sollten. Der volle Inhalt, der in der Benennung „Gottes- sohn“ liegt, wird ihnen beim Gebrauch des Wortes nicht allezeit gleich gegenwärtig gewesen seyn, weßhalb auch Pau- lus hier das einfache περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ weiter entfaltet, aber implicite waren sie sich gewiß immer eines umfang- reichen Gehalts des Terminus bewußt.“ Diese Bemerkung erregt um so größere Verwunderung, als sich unmittelbar nachher, mit unserer vollen Bestimmung, Tholuck entschieden dagegen erklärt, daß Paulus allmählich seinen Lehrtypus ver- ändert und die sogenannte „gesteigerte Idee vom Sohne Gottes“ sich angeeignet habe. Hat es aber hiemit seine Rich- tigkeit, so erscheint es durchaus unstatthaft, dem großen Denker Paulus zuzutrauen, er habe über die Person Jesu Christi

keine ganz klaren Vorstellungen gehabt oder der volle Inhalt der Bezeichnung υἱὸς θεοῦ sei ihm nicht allezeit gleich gegenwärtig gewesen. Hätte der Herr Verfasser den Gedankenfortschritt in den sieben Versen des Exordiums beachtet, so wäre die gerügte Bemerkung wahrscheinlich unterblieben. V. 3 und 4 wird nämlich das persönliche Object der Freudenbotschaft angegeben; dieselbe handelt von dem Messias oder dem Sohne Gottes, der nach seiner menschlichen Natur aus Davids Nachkommenschaft entsproß, nach seiner göttlichen Natur aber als Sohn Gottes auf eine kräftig überzeugende Weise erwiesen ward durch seine Auferstehung von den Todten. Der υἱὸς θεοῦ in V. 3 ist der Messias Jesus, wie er als historische Person d. h. als Gottmensch auf Erden erschienen war, und sofort wird der gebrauchte Ausdruck näher entwickelt und gezeigt, daß diesem υἱὸς θεοῦ sowohl die menschliche als die göttliche Natur zukam. Demnach ist υἱὸς θεοῦ in V. 3 allerdings Amtsname, aber die Benennung schließt auch zugleich die Wesensbezeichnung in sich. Da sie der Apostel sogleich nach ihrem vollen Inhalte entfaltet und bestimmt, so kommen die Worte τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα zu kurz weg, wenn über sie bloß gesagt wird: „Dieser Gottessohn ist seiner menschlichen Erscheinung nach der verheißene Abkömmling aus Davids Geschlecht, und schon in dieser Hinsicht ist er erhaben, daher sich diese Bezeichnung ἐκ σπέρματος Δάβίδ auch allein gebraucht findet, um eine Auszeichnung auszudrücken" 2 Tim. 2, 8. In einem 674 S. starken Commentar hätten die prophetischen Stellen in welchen der Messias als Nachkomme Davids verkündigt wird, wenigstens citirt werden sollen. Bei der Entwicklung des Begriffes σάρξ nimmt Tholuck „die Sinnlichkeit und Schwäche der menschlichen Natur ohne Nebenbegriff von Sünde" als erste Bedeutung an, welche auch hier in der Formel κατὰ σάρκα Statt finde. Besser wird man nach Harleß' Begriffsbestimmung (zu Eph. 2, 3.) sagen, σάρξ sei allgemeine Bezeichnung des Mensch-

lichen in seinem Gegensatze zum Göttlichen, der Ausdruck stehe für menschliche Beschaffenheit und Natur überhaupt, und so bezeichne denn κατὰ σάρκα an unserer Stelle die gesammte, aus Körper, Seele und Geist bestehende rein menschliche Natur Christi im Gegensatz zu seiner göttlichen.

Die letztere wird von dem Apostel in V. 4 aufgeführt, und beide Sätze stehen asyndetisch ganz parallel neben einander, wie es der Begriff des Gottmenschen erfordert. Das menschliche Seyn Christi als unbestrittene Thatsache bedurfte nur einer Erwähnung, die Gottessohnschaft aber auch eines Beweises, welcher durch die ἀνάστασις νεκρῶν gegeben wird. Wir billigen es vollkommen, daß sich Tholuck gegen die Coordination der drei Sätze ἐν δυνάμει, κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης und ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν ausspricht, als enthielten sie drei Beweise für Christi Gottessohnschaft; allein seine Erklärung des schwierigen Wortes ὁρισθέντος hat uns durchaus nicht befriedigt. Ὁρίζειν, sagt er, habe nach dem Sprachgebrauch nur die Bedeutung „durch einen ὅρος bestimmen", daher so viel als „machen", welche Bedeutung auch hier in Kraft bleibe. Bei der Erklärung leite ihn vorzüglich die Art, wie Paulus die Worte des zweiten Psalms in Apg. 13, 33. auf Christum beziehe. Die Auferstehung von den Todten nämlich erkläre derselbe in jener Stelle für denjenigen Moment, durch welchen Christus zum Sohne Gottes geworden sei, und in der That sei ja erst nach der Auferstehung diejenige Periode eingetreten, in welcher Christus wahrhaft als Gottessohn erscheine. So werde auch von den auferstandenen Gläubigen die Benennung υἱοὶ τοῦ θεοῦ vorzugsweise gebraucht Luc. 20, 36." Nimmt man diese Erklärung nach dem nächsten Wortlaut, so ist sie falsch, und soll ihr das Richtige zu Grund liegen, confus. Paulus denkt sich Jesum als Sohn Gottes nicht als einen erst gewordenen, der im Verlaufe der Zeit dazu gemacht wurde, sondern als ein vorweltliches Wesen, Phil. 2, 6. Kol. 1, 16. 17., wie Johannes im Evangelium 1, 1—3. Hat dieß

seine Richtigkeit und kann also der Apostel nicht sagen wollen, Christus sei vor seiner Auferstehung nicht Sohn Gottes gewesen, da er ihm ja als solchem die Ewigkeit im absoluten Sinne zuschreibt, so muß man an unserer Stelle den Gedanken des ὁρίζειν modalisch, d. h. in Beziehung auf die menschliche Erkenntniß fassen. Christus ward in der Ueberzeugung der Menschen als Sohn Gottes bestimmt, von Andern abgegrenzt und unterschieden, d. i. als Sohn Gottes dargestellt und erwiesen durch seine Auferstehung von den Todten. Löst man die passive Construktion in die active auf, so erscheint der völlig angemessene Gedanke: Jesu Auferstehung bestimmte die Menschen, ihn als Gottes-Sohn anzuerkennen, oder auch: sie machte, daß er als das, was er ist und von Ewigkeit war, erkannt und anerkannt wurde. Die auch von Tholuck angeführte aber bestrittene Erklärung des Chrysostomus: ὁμολογηθέντος παρὰ τῆς ἁπάντων γνώμης καὶ ψήφου ist deßhalb ganz richtig, und steht mit Apostg. 13, 33 in schönster Harmonie. Insofern nämlich Jesu Auferstehung zugleich der unbestrittene Beweis für seine Messianität war, so konnte Paulus die Auferstehung als jenen Zeitpunct ansehen, in welchem die den Vätern gegebene Verheißung vollkommen erfüllt worden sei.

Christi Auferstehung war die Verklärung seiner Menschheit, und es ist bei Paulus in dem Ausdrucke zugleich auch seine Himmelfahrt mit einbegriffen. Die Stärke des Auferstehungsbeweises für die Gottheit Christi hätte somit scharf und bündig hervorgehoben werden sollen. Wenn Tholuck sagt: „die Auferstehung ist Ursache der Verherrlichung, einerseits insofern der Erlöser in ihr die sinnliche Schranke abstreift, andererseits insofern sie im geistigen Processe des Gottesmenschen die nächste Frucht seines Gehorsams ist, aus der dann alle die übrigen folgen", so wird man nicht umhin können, eine solche Bemerkung außerordentlich unklar und ungenügend zu finden. — Was sonst noch über V. 4 bemerkt wird, läßt sich hinnehmen, nur hätte, wenn πνεῦμα ἁγιωσύνης = πνεῦμα ἅγιον

ist, eine Vermuthung wenigstens angegeben werden sollen, warum wohl der Apostel das Substantiv statt des Adjectivs gesetzt haben möge.

In V. 5. läßt es Tholuck unentschieden, ob χάρις die Gnade der Bekehrung oder die specielle Gnade der Berufung zum Apostelamt sei; ob man unter πίστις die objective Glaubenslehre zu verstehen habe, oder ob das Wort im subjectiven Sinne die Beschaffenheit der ὑπακοή bezeichne, daß sie nämlich durch das Glauben sich äußere. Ueber εἰς ὑπακοὴν bemerkt er bloß „eben so wie vorher εἰς εὐαγγ." Eine solche Unentschiedenheit und Kürze kann der Erklärung nicht förderlich seyn. Die Frage, welche sich bei diesem Verse zunächst aufdringt, warum nämlich Paulus nach V. 1. nochmals auf sein Apostelamt zurückkomme, hat Tholuck gar nicht berührt. Eben so hat er nicht bemerkt, ob διά hier den Begriff der Vermittlung ausdrücke, oder die causa principalis bezeichne. Was er unentschieden läßt, mag wohl mit ziemlicher Bestimmtheit also erklärt werden: Unter χάρις versteht der Apostel seine Bekehrung und Wiedergeburt, oder das Empfangen eines neuen Lebens und die ihm zur Ausübung seines Berufes ertheilten Gaben. Die specielle Folge und zugleich der höchste Erweis der χάρις war die Ertheilung der ἀποστολή. Beides hat er empfangen zum Gehorsam gegen den Glauben, d. i. zur Bewirkung des Gehorsams gegen den Glauben, damit der Glaube an Christum, (welches Objekt der πίστις der Leser von selbst ergänzt) das herrschende Princip des innern und äußern Lebens werde. Πίστις ist zwar hier, wie Apg. 6, 7 objektiv, aber nach dem Sprachgebrauch des N. Test. nicht die objective Glaubenslehre, doctrina fidei, sondern die neue Heilsordnung, deren Wesen im Glauben besteht. Welchen Begriff verbindet jedoch Paulus mit dem Worte πίστις? Auf diese unabweisliche Frage bleibt Tholuck hier so wie bei 1, 16. 17. und bei 3, 22 die Antwort schuldig. Dieß setzt in nicht geringeres Erstaunen, als wenn er bei 1, 17 hinsichtlich der Begriffsbestimmung von δικαιοσύνη

auf Neanders Pflanzung II. S. 504 verweist, und dann bei 3, 22 sich auf das zu 1, 17 Gesagte beruft. Wie mag man einen dicken Commentar über den Römerbrief schreiben, wenn man gerade die allerwichtigsten Begriffsbestimmungen entweder gar nicht oder äußerst mangelhaft giebt? In den Worten ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν soll nach Tholucks Ansicht ἐν prägnant seyn, das εἰς mit in sich schließend, und ἔθνη soll auch mit dem Beisatz πάντα nur von Heiden zu verstehen seyn, ohne die Juden mit einzubegreifen. Der ersteren Bemerkung, wegen ἐν, können wir keinen klaren Sinn abgewinnen, und die letztere halten wir für unrichtig. *Πάντα τὰ ἔθνη* bezeichnet alle Nationen überhaupt, die Juden mit inbegriffen, wie denn Paulus, wenn auch vorzugsweise, doch nicht ausschließlich Heidenapostel war (Apg. 9, 15. 13, 13—41. 46), und die römische Gemeinde nicht aus lauter Heidenchristen bestand.

Da Paulus vorher angegeben hatte, daß seine Aufgabe sei, als Apostel unter allen Völkern zu wirken, so war damit die Berechtigung ausgesprochen, sich in einem Lehrbrief auch an die römischen Christen zu wenden. Mit diesem Gedanken hätte die Erklärung des 6. Verses eingeleitet werden sollen; es ist jedoch ein Hauptmangel des Tholuck'schen Commentars, daß Zusammenhang und Gedankenfortschritt des Briefes viel zu wenig hervorgehoben werden. Die Bemerkung zu V. 6 beschränkt sich auf die Worte κλητοὶ Ἰησοῦ *Χριστοῦ*, welche man, da καλεῖν anderwerts als Akt des Vaters dargestellt werde, umschreiben müsse: qui dei beneficio estis Jesu Christi, sive in Jesu Christo adoptati. Diese Erklärung ist zwar die gewöhnliche, hat aber doch viel Gezwungenes. Der Genetiv scheint einmal, wie V. 7 bei ἀγαπητοῖς θεοῦ von κλητοί so regiert zu seyn, daß die Berufung als von Christo geschehen gedacht werden muß; Christus, kann man sagen, berief die Römer durch die von ihm ausgesandten Glaubensboten.

Durch die Bemerkung zu V. 7 sind wir zwar gleichfalls

nicht vollständig befriedigt, doch haben wir nichts Wesentliches an ihr auszusetzen; und nachdem nunmehr das exegetische Verfahren Tholucks an dem Exordium hinreichend nachgewiesen ist, beschränken wir uns darauf, nur noch die Resultate seiner Erklärung bei einigen der wichtigsten Stellen des Römerbriefs kurz mitzutheilen.

Der Apostel giebt 1, 16. 17 das Thema der Abhandlung an, welche er im Briefe an die Römer durchführt, und es muß zunächst unsere Neugierde erregen, zu erfahren, wie Tholuck die wichtigen Worte V. 17: *δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* erklärt habe. Der Sinn soll seyn, „daß der Glaube an die zugerechnete Gerechtigkeit den allgemeinen Glauben an die Predigt zur Voraussetzung habe." Suchen wir diesen Gedanken etwas klarer zu geben, so muß er, mit Berücksichtigung von *ἀποκαλύπτεται*, wohl lauten: der Glaube an die Predigt des Evangeliums offenbart den Glauben an die zugerechnete Gerechtigkeit; oder: er offenbart die zugerechnete Gerechtigkeit „damit sie geglaubt werde." Aerger kann man den Apostel wohl nicht mißverstehen. Und wie kommt denn Tholuck zu seiner „zugerechneten Gerechtigkeit", da er ja den Begriff von *δικαιοσύνη* gar nicht entwickelt hat, ja nicht einmal entscheiden mochte, welche Beziehung oder Auffassung der Genetiv *θεοῦ* erleide? Eine voraussetzungslose Exegese ist wenigstens die des Herrn Consistorialraths nicht. *Ἐκ πίστεως* verbindet er mit dem Verbum *ἀποκαλύπτεται*, und, wie Fritzsche richtig bemerke, finde eine koncise Ausdrucksweise statt für *ἐκ πίστεως οὖσα*"; zwei unmittelbar hinter einander stehende Bemerkungen, von denen die eine die andere geradezu aufhebt. Nach der ersteren wäre die *πίστις* das offenbarende Subjekt, mit der Suppletion von *οὖσα* aber gehört *ἐκ πίστεως* zu *δικαιοσύνη*, oder zum Objekt und die Verbindung mit *ἀποκαλύπτεται* ist dann unmöglich. In welchem Sinne sie Fritzsche behaupte, vermögen wir freilich auch nicht einzusehen, jeden-

falls aber nimmt er ganz richtig das Evangelium als offenbarendes Subjekt an, wenn er nämlich mit klaren Worten sagt: **aperitur in evang. (s. aperit evangelium) integritatem Deo probatam e fide nasci.** Nach Tholuck müßte man jedoch ἐν αὐτῷ als nähere Objektsbestimmung zu ἐκ πίστεως (aus dem Glauben an das Evangelium, oder, nach seinem Ausdrucke, an die Predigt) fassen, was ganz unerträglich ist. Die ausgehobenen Worte des Textes haben einfach folgenden Inhalt: In dem Evangelium wird die von Gott ausgehende durch den Glauben zu erlangende Gerechtigkeit geoffenbart zum Besten des Glaubens, d. h. die Offenbarung der durch den Glauben zu erlangenden sittlichen Vollkommenheit soll dienen zur Ausbreitung und Beförderung des Glaubens, sie soll bei Juden und Heiden die Annahme des Glaubens hervorrufen, und bei den Christen dessen Befestigung und Vermehrung. Was ist jedoch der Glaube und in welchem Sinne erzeugt er die δικαιοσύνη? Da Tholuck diese Fragen nicht beantwortet, sondern dem Apostel seine dogmatische Ansicht von einer zugerechneten Gerechtigkeit ohne Weiteres unterschoben hat, so können wir von ihm keine unbefangene und richtige Auffassung der paulinischen Rechtfertigungstheorie erwarten, und begnügen uns, zur Begründung unseres Urtheils nur noch seine Auslegung der wichtigsten Sätze in dem Abschnitt 3, 21. 4, 5 vorzulegen.

Die Erklärung von 3, 21. 22. leitet Tholuck mit den Worten ein: „Der Ap. ist an dem Ziele angelangt, zu welchem er sich von K. 1. an den Weg gebahnt. Vom Schuldbewußtseyn durchdrungen, muß jedweder Mensch anerkennen, daß das Streben, das göttliche Gesetz zu erfüllen, noch gar nicht zur Beruhigung des Gewissens vor Gott ausreiche. Eine durchaus neue Weise der Rechtfertigung ist in die Welt getreten durch die gläubige Aneignung einer um Christi willen geschehenden Begnadigung, welche ein von keiner Bedingung auf Seiten des Menschen abhängiges Gnadengeschenk Gottes ist (V. 24).“ An diesen Sätzen kann kein Anhän-

ger der symbolischen Bücher Anstoß nehmen, vergebens aber sieht man sich nach ihrer Begründung um. In dem Satze V. 22: δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ hätte man doch eine genaue Definition der einschlägigen Hauptbegriffe erwarten sollen; allein über δικαιοσύνη θεοῦ soll man zu K. 1, 17 vergleichen, wo sich, wie wir erwähnten, Nichts findet als eine Verweisung auf Neander, und über die πίστις wird nur gesagt: „Πίστις τοῦ Χριστοῦ wie Jak. 2, 1., der gen. obj. für εἰς Χριστόν." Ueber das Particip δικαιούμενοι V. 23 hat Tholuck eine Bemerkung von 18 Zeilen, aber bloß eine grammatische; was δικαιοῦσθαι bedeute, erfahren wir nicht, es war bloß S. 166 angeführt worden, daß δικαιοῦσθαι auch bei Aristoteles Ethic. ad Nicom. 5, 9, 3. in der Bedeutung „gerecht behandelt werden" vorkomme. Eine solche oberflächliche Erklärung kann nimmermehr genügen, und es erregt Heiterkeit, daß Aristoteles das fragliche Verbum im Sinne der protestantischen Justificationstheorie solle gebraucht haben. In gleicher Weise bleibt die Erwartung unbefriedigt bei der Erklärung der Worte in V. 28: λογιζόμεθα γὰρ, δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον. Zu dieser Stelle wird gesagt: „Der Hauptbegriff πίστει hier wider die Gewohnheit in die Mitte anstatt an den Anfang oder das Ende gestellt, vgl. die Anm. zu V. 6. Luther übersetzt „allein durch den Glauben"; die kathol. Gegner erklärten dies für Verfälschung, es ergiebt sich indessen aus dem Text und das ἐὰν μή Gal. 2, 16. sagt dasselbe. Merkwürdigerweise hat auch die kathol. Bibelausgabe, Nürnb. 1483. hier „nur durch den Glauben"; die Kirchenväter sprechen oftmals aus, daß die Gerechtigkeit des Menschen allein durch den Glauben komme, daher Erasm. liber concionandi, lib. III.; vox sola tot clamoribus lapidata hoc saeculo in Luthero, reverenter in patribus auditur." Da Tholuck die Begriffe δικαιοσύνη, δικαιοῦσθαι und πίστις vorher nicht entwikkelt hat, so sind derartige Behauptungen, die gar Nichts

erklären, einer Widerlegung weder werth noch fähig. Nehmen wir herauf, was wir erst zu 9, 11 S. 502 f. deutlich erfahren, daß der **Glaube** das *ὄργανον ληπτικὸν* sei, der Kanal, durch welchen die in Christo ruhende Gerechtigkeit auf uns überfließe, daß er mithin auch kein **Verdienst** habe, daß er eigentlich nicht That des Menschen, sondern **Gottes** im Menschen sei: so verräth es große Uebereilung oder Unwissenheit, wenn behauptet wird, daß die Kirchenväter von einem solchen Glauben die Rechtfertigung abhängig gemacht hätten. Der Glaube, von welchem auch sie sagten, daß er allein rechtfertige, ist die **fides charitate formata** oder nach Gal. 5, 6 die *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*. In ihrem und im Sinne Pauli läßt sich das Einschiebsel „**allein**" rechtfertigen, weil der also bezeichnete Glaube allein die Heiligung bewirkt; im orthodox-protestantischen Sinne jedoch nimmermehr.

Zu den Worten Pauli 4, 3: *ἐπιστευσε δὲ Ἀβραὰμ τῷ Θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην* bemerkt Tholuck: „Dieser Ausspruch in Verbindung mit V. 4. 5. ist Hauptbeweisstelle für die protestantische Lehre der **justificatio forensis** und **justitia imputata** im Gegensatze zur katholischen Lehre, nach welchen **justificare peccatorem** heißt **facere justum**, d. i. **infundere ei justitiam propter fidem**, nicht **reputare justum, tractare tanquam justum**, s. gegen diese falsche Fassung **Chemnitz**, **examen conc. Trident. P. I. loc. VIII.**" So leicht haben sich die übrigen protestantischen Erklärer des Römerbriefs die Sache nicht gemacht; sie versuchten wenigstens, ihre Rechtfertigungstheorie im Gegensatz zu der katholischen in weiterer Ausführung zu begründen, aber dem Herrn Tholuck genügt es, auf den alten Kampfhelden Chemnitz zu verweisen. Leider rechnen wir es eben zu den Hauptmängeln seines Commentars, daß man oft dasjenige vergeblich sucht, was man mit Recht erwarten könnte, hingegen Vieles findet, was man dem Verfasser gerne erlassen hätte. So spricht er z. B. zu 3, 25 über

ἱλαστήριον, und während er auf 3 Seiten die veraltete Bedeutung „Deckel der Bundeslate, Gnadenstuhl“ vertheidigt, am Schlusse aber erklärt, „dessenungeachtet Anstand zu nehmen, der besprochenen Auffassung beizutreten“, gewinnen wir durch seine Auslegung der betreffenden Verse durchaus keine klare Einsicht in das Wesen der satisfactio vicaria.

Um übrigens auf die justificatio forensis zurückzukommen, so hätte Tholuck zu der Ueberzeugung gelangen können, daß sie nicht in 4, 3 enthalten sei, wenn er nur die Consequenzen aus seinen eigenen vorher-vorgelegten Sätzen hätte ziehen wollen. Er muß zugeben, daß Paulus bei Abraham nicht dasselbe Objekt des Glaubens voraussetzt, wie bei den Christen, während doch nach orthodoxer protestantischer Ansicht die Parallele das Gegentheil fordere, so „daß auf der einen Seite der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet werde, auf der andern Christi Gerechtigkeit zur eigenen Gerechtigkeit.“ Diese „Inkongruenz“ ist für die protestantische Dogmatik schon sehr mißlich, wie denn Tholuck auch wirklich bekennt, die Lehre der katholischen Kirche, „daß die Rechtfertigung nicht sowohl per als propter fidem geschehe — in sofern in diesem actus die obedientia eingeschlossen ist — scheine unterstützt zu werden, wenn Paulus nicht in Bezug auf das Gegenständliche des Glaubens, sondern in Beziehung auf die innere subjective Bedeutung dieser Handlung des innern Menschen den Glauben des Patriarchen mit dem des gläubigen Christen in Parallele gestellt habe.“ Nicht nur unterstützt, sondern vollkommen begründet wird jedoch die katholische Lehre von der Rechtfertigung durch dasjenige, was Tholuck über die Natur des Glaubens Abrahams in folgenden Worten vorträgt: „Das ganze Leben des Abraham offenbart eine ungemeine Glaubenskraft. Der erste große Akt derselben war das Verlassen seines Vaterlandes und aller der Seinen auf den Befehl Gottes; der zweite große Glaubensakt war der, welcher K. 15. des 1. Buchs Mosis, in dem hier citirten Abschnitte erwähnt wird, als Abraham bei

seinem und seines Weibes hohem Alter glaubt, was mit dem Naturzusammenhang in der Erscheinungswelt im Widerspruch zu stehen scheint, daß sein Weib ihm noch einen Sohn gebären werde; die dritte große Aeußerung seines Glaubens ist die, daß er eben diesen Sohn der Verheißung, an den seine Aussicht in alle Zukunft geknüpft war, hinzugeben bereit ist, als es sein Gott verlangt (1. Mos. 22.)" Also der Glaube Abrahams hat sich geäußert; nun dann war er offenbar kein bloßes *ὄργανον ληπτικόν*; und wenn nach dem Zugeständnisse Tholucks, nicht in Beziehung auf das Gegenständliche, sondern in Beziehung auf die subjective Beschaffenheit des Innern, welche er voraussetzt, und deren Charakteristicum echte Frömmigkeit, unbedingte Hingabe an Gott ist, der Glaube des Erzvaters mit jenem der Christen verglichen wird, wenn ferner dieser Glaube nothwendig gute Werke hervorbringt, und gar nicht bestehen kann, ohne sich in der Liebe oder in der Befolgung des göttlichen Willens zu äußern: so liegt klar zu Tage, daß nur die katholische Auffassung vom rechtfertigenden Glauben die wahre ist, und daß Jakobus mit Paulus in vollkommener Harmonie steht, wenn er (Jac. 2, 21 f.) von den Glaubenswerken Abrahams dessen Rechtfertigung abhängig machte.

Schließlich wollen wir nur noch die Lehre von der Erbsünde berühren, und die einschlägigen Hauptsätze Tholucks aus seiner Erklärung zu 5, 12 mittheilen. Der Herr Verfasser giebt zu, daß nach der Darstellung des Apostels zwischen der Sünde Adams und der ausnahmslosen Sündhaftigkeit aller Individuen ein Kausalzusammenhang bestehe. Den nächsten Aufschluß über dieses Kausalverhältniß sucht er in der Parallele mit Christo, durch welchen eben so *δικαιοσύνη* und *ζωή* komme, wie durch Adam *ἁμαρτία* und *θάνατος*; und da Paulus Kap. 3 u. 4. die Lehre von einer **justitia forensis** und **imputata** vorgetragen habe, so scheine es, daß wir auch bei der Sünde nur an eine **imputatio** zu denken hätten. Hiermit stimmten jedoch die Ausdrücke nicht

überein, insofern durch das ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον das κατάκριμα des θάνατος von der individuellen Sündhaftigkeit abhängig gemacht werde, und bei der bloßen Zurechnung der adamitischen Sünde immer nicht erklärt werde, wie so nach dem Eintreten der Sünde in die Menschheit die Sünhaftigkeit mit ausnahmloser Universalität in derselben geherrscht habe. Ob wir aber zu dem Begriff einer ohne eigenes Zuthun entstandenen Sündhaftigkeit allein durch Annahme einer imputatio gelangten, oder nicht auch durch den Begriff der Fortpflanzung, vermöge deren der Einzelne zunächst leidend an der allgemeinen Sündhaftigkeit Theil nehme? Gewiß, meint Tholuck, daher denn der justitia imputata zunächst das leidentliche Verhalten zur adamitischen Sündhaftigkeit gegenüberstehe. Wir dürften jedoch über der objectiven Seite der justitia forensis und imputata nicht die subjective übersehen; vermittelst des Glaubens eigne sich der Mensch Christi Gerechtigkeit an, so daß sie auch realer Weise in ihn übergehe. Auf Seiten der Sündhaftigkeit finde nun nicht minder ein aktives Verhalten des Einzelnen Statt. Die angestammte Sündhaftigkeit sei als reale Möglichkeit in ihm und werde erst Wirklichkeit durch Vermittelung des individuellen Willens. Diese Seite hebe das ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον hervor. Wie steht es jedoch mit dem Tode der unmündigen Kinder, bei denen von Thatsünde nicht die Rede seyn kann, wenn der Apostel ausnahmslos den θάνατος als Folge der Sünde betrachtet? So fragt Tholuck selbst und antwortet, der Apostel habe hier an die Unmündigen gar nicht gedacht, in seinem Sinne werde man aber sagen müssen: „auch die Unmündigen haben am Tode Theil, insofern sie diejenige reale Möglichkeit, Disposition zur Sünde in sich tragen, welche bei weiterer Entwickelung allemal zur Thatsünde wird.“ Es wäre überflüssig, das Unrichtige und Ungenügende dieser Theorie näher nachweisen zu wollen.

Man mag aus dem Gesagten entnehmen, wie Tholuck die übrigen dogmatischen Materien des Römerbriefs behan-

deckt habe, da wir uns eine vollständige Nachweisung aus Berücksichtigung des Raumes versagen müssen. Unser Endurtheil geben wir dahin ab, daß der gelehrte Exeget, aus dem Tholuck'schen Commentar, dessen Studium übrigens große Anstrengung kostet, im Einzelnen viel Brauchbares entnehmen kann, daß aber das wahre und tiefere Verständniß des Römerbriefs durch diese „neue Ausarbeitung“ im Ganzen nicht gefördert worden ist, sondern durch den Einfluß der dogmatischen Grundsätze des Herrn Verfassers sogar noch verloren hat.

2.

Mit der Recension des Tholuck'schen Commentars verbinden wir eine kurze Anzeige der neuesten uns zugekommenen Erklärung des Römerbriefs von Nielsen. Das Original ist in dänischer Sprache erschienen, und führt den Titel: **Pauli Brev til Romerne udviklet af Lic Rasmus Nielsen. Kjöbenhavn, 1841.** Die vorliegende „deutsche Bearbeitung“ enthält, wie schon der Ausdruck mit sich bringt, keine förmliche Uebersetzung, doch erklärt Herr Michelsen, den Charakter des Buches, wie sich von selbst verstehe, im Wesentlichen unverändert gelassen zu haben, und nur in untergeordneter Weise bei der jetzigen Gestalt desselben betheiligt zu seyn. Hauptsächlich die sprachlichen Noten verdanken ihm eine Bereicherung, welche er aus den Commentaren neuerer Zeit schöpfte, die dem Verfasser zum Theil unbekannt geblieben waren; und wo seine Ansicht mit der von dem Verfasser bestimmt ausgesprochenen sich nicht einigen ließ, bezeichnete er ausdrücklich als „Anm. d. Uebers.“

Um auf Hrn. Nielsen selbst zu kommen, so gehört er, wie Hr. Michelsen im Vorwort sagt, zu dem Kreise jener Männer, welche in Dänemark mit hohem Ernste die Waffen christlicher Spekulation sowohl gegen den moderaten oder vulgären Rationalismus, als gegen den Straußischen „Panlogismus“ führen, und seit einigen Jahren den regsameren Theil der studirenden Jugend ihres Vaterlandes um sich versammeln.

Wie der letztere Theil dieser Notiz höchst erfreulich klingt, so findet die Wahrheit des ersteren in Beziehung auf die Person des Hrn. Nielsen durch das vorliegende Buch eine glänzende Bestättigung. Er giebt sich sowohl als tüchtigen philosophischen Denker, wie als wissenschaftlichen Theologen zu erkennen, und durch seine streng positive Richtung wird das Gemüth des gläubigen Lesers sehr wohlthuend angesprochen. Der Verfasser ist Protestant, und folgt natürlich der Orthodorie seiner Kirche, aber seine Arbeit hat für Katholiken ein nicht geringes Interesse durch den bemerkenswerthen Umstand, daß der Philosoph, von der Macht der Wahrheit hingerissen, den Theologen öfters stillschweigend widerlegte, und solchergestalt, ohne sich klar bewußt zu sein, für die katholische Ansicht in die Schranken trat. So heißt es z. B. S. 73 f. von dem Glauben: „Nur der felsenfeste Glaube, der jede fremd Stütze verschmäht, kann ein wahrer und lebendiger Glaube werden, welcher sich kräftig in guten Werken offenbart, ein echter Abrahamsglaube, von dem wir mit Jakobus (2, 22.) sagen können: Βλέπεις, ὅτι ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ, καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη." Und in der Note hiezu: „Paulus stellt den Glauben nach seinem Wesen dar: und da ist er desto kräftiger, je weniger er nebenbei auf Werke baut. Jakobus faßt den Glauben im Verhältniß zu seiner Erscheinungsseite: und da zeigt er sich desto lebendiger, je mehr Frucht (Werke) er erzeugt. Doch ist συνήργει ein dem Begriffe weniger adäquater Ausdruck, da er leicht die Vorstellung veranlassen kann, als seien Glaube und Werke zwei verschiedene Größen, die addirt werden müßten, um die Gerechtigkeit herauszubringen." Diese Ansicht vom Glauben, noch etwas klarer udd bestimmter gefaßt, stellt sich als die wahre oder als die katholische heraus; es steht aber im Widerspruch damit, wenn der Verfasser zu 1, 17 den Glauben als „das Vertrauen auf Gottes erlösende Gnade" bezeichnet. Hier hat der Theologe das Feld behauptet.

Was Herr Nietsen über die wissenschaftliche Behandlung der Exegese im Allgemeinen vorträgt, verdient die vollste Beachtung. Er sagt S. 12 ff.: „Eine noch zu lösende Aufgabe ist, eine wahre Versöhnung zwischen der philologischen und dogmatisirenden Richtung in der Exegese zu Stande zu bringen. Die Schwierigkeit ist, daß die exegetische Entwicklung eine Combination von so vielen heterogenen Elementen erfordert. Bald muß der Erklärer in Lexikon und Grammatik hinein, bald in die Geschichte; jetzt holt er Lehrsätze aus der Psychologie, jetzt aus Dogmatik und Moral. Aber gerade diese gebrochene Abwechslung scheint eine echt wissenschaftliche Darstellung unmöglich zu machen. Alles nämlich, was begriffen werden soll, muß man im Zusammenhange mit dem Organismus betrachten, zu dem es gehört. Das Eigenthümliche einer Construktion kann nur aus der ganzen Syntaxis einer Sprache erklärt werden, der dogmatische Satz erfordert die Totalbeleuchtung der Dogmatik; aber während nun die philologische Bemerkung die historische ablöst, wiederum der, den historischen Nexus verfolgende Gedanke über einen dogmatischen Anstoß stolpert: so wird immer Eins durchs Andere gestört. Es ist, als ob Philologie, Historie, Logik, Psychologie, Dogmatik und Moral sich einander beständig ins Wort fallen; eine Entwicklungsmethode, welche man hin und wieder die radebrechende nennen möchte.

Das Feste und Unbewegliche in diesem beständigen Wechsel ist indeß der gegebene Text; dieser ist, so zu sagen, die Substanz, die alle die verschiedenen Elemente als ihre Accidenzien beherrscht. Indem aber die Auslegung im Namen des Textes die streitenden Parteien vergleicht, muß sie sich zwischen zwei Extreme hindurchbewegen. Zuerst muß sie den Gedanken in der speciellen Form, worin er im Texte ausgedrückt ist, auffassen; von der Seite können wir sie die interpretatio, oder philologische Erklärung nennen. Demnächst: sofern jeder Strom der Rede aus der Quelle des Totalbewußtseyns entspringt, um diese seine Fülle in die Seele des Hörers oder

Lesers zu ergießen, so muß die Auslegung die einzelnen Sätze des Textes als Ausdruck der ewigen Wahrheit rechtfertigen; von der Seite ist die Auslegung Explanatio und somit, was das Neue Testament angeht, eine theologische Entwicklung zu nennen . . ."

„Die Schrift ist heilig; in ihr hat Gottes Geist seine Gedanken ausgeprägt. Sofern nun die Männer des Geistes redeten und schrieben, wie es ihnen zur „selbigen Stunde" gegeben ward: so ist jeder Vortrag nach individuellen Verhältnissen eingerichtet, jeder Apostel hat die Lehre auf seine Weise dargelegt; die Darstellung ist, wie man sagt populär. Aber, was sich von Außen als eine Summe von Fragmenten zeigt, ist aus dem Geiste stammend, nach Innen eine lebendige Totalität. Lebte des Geistes Fülle in der Gesammtheit der Apostel, so regte er sich auch in jedem einzelnen, obgleich auf eigenthümliche Weise; und ruhte er selber auf dem Einzelnen, so blieb er sich auch gleich in jeder Wendung des Lebens und der Lehre des Apostels. Mit seiner populären und temporären Außenseite ist daher das Neue Testament als ein System ewiger Gedanken zu betrachten, dessen einzelne Glieder sich mit innerer Nothwendigkeit zusammenschließen, gegenseitig durchdringen und beleuchten. Die einzelnen Sätze der Schrift müssen daher in die Beleuchtung der Gesammtlehre der Schrift gestellt werden; es gilt zu sehen, wie die allgemeine Bibellehre auf eigenthümliche Weise in dieser einzelnen Schrift ausgeprägt sei; hier führt also explanatio zur interpretatio. Reducirt man diesen Gedankengang auf eine allgemeine Regel, so ist er allezeit in der Kirche anerkannt worden; denn die analogia fidei ist unter den verschiedensten Modifikationen stets wiedergekehrt. Freilich hängt Alles davon ab, wie man die aufgestellte Forderung durchführt. Die Analogie der Schrift anwenden, heißt nicht, eine Summe von gleichlautenden oder widersprechenden Schriftstellen zusammenbringen; sondern es heißt: aus dem Systeme der Schrift die einzelnen Sätze der Schrift

erklären. Die theologische Entwicklung muß daher stets eine systematisirende seyn."

Herrliche Grundsätze, die einen wahrhaft erfrischenden Eindruck machen. Wie hat sie jedoch der Herr Verfasser angewendt? wie hat er seinerseits die aufgestellte Forderung durchgeführt? ist es ihm gelungen, Philologie und Dogmatik in der Exegese zu versöhnen? Leider, nein, oder wenigstens auf ungenügende Weise. Wir lassen den Leser selber urtheilen, indem wir die theologische Entwicklung der vier ersten Verse im 8. Kapitel, mit Weglassung der wenigen unwesentlichen Noten, hier mittheilen. Herr Nielsen trägt über den ausgehobenen kurzen Abschnitt Folgendes vor:

„Setzet sich das sinnliche Leben gegen das Gesetz, um selbstständig zu bleiben, so spricht sich darin aus, daß das Gesetz dasselbe zu seinem Dienste fordert, und die Sinnlichkeit eine sündige ist; aber darum ist sie noch nicht die Sünde selbst. Die reine Sinnlichkeit ist eigentlich die reine Unmittelbarkeit des Daseyns, aber selbst in der höchsten Entwicklung des Geistes werden die Momente des Daseyns sich gegenseitig durchdringen und ohne fremdes Mittelglied stetig in einander übergehen. Die Unmittelbarkeit ist somit nicht bloß die Voraussetzung der Mittelbarkeit und Entwicklung, sondern auch ihr höchstes Resultat (Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes). Die Sinnlichkeit ist das Medium der Empfindungen und Vorstellungen; die Empfindung aber ist die unmittelbare Einheit von Subject und Object, so wie die Vorstellung die unmittelbare Entgegensetzung; daher ist die Sinnlichkeit auch die Form der Lust und des Genusses, und somit ein Moment in der ewigen Freude. Die Versöhnung besteht also darin, daß der Geist sinnlich (leiblich) wird, damit die Sinnlichkeit vergeistigt werden könne: die, welche in Christus leben, leben in der höheren Einheit beider. Christi Gesetz ist nicht ein bloßer νόμος πνευματικός, der mit der Kälte der Abstraction sich der Sinnlichkeit gegenüber stellt, und daher dieselbe in ihrem Widerstreben auch nicht besitzen kann:

(ἀσθενεῖ διὰ τῆς σαρκός V. 3), sondern das wahre Gesetz des Geistes, welches die ganze Fülle des concreten Lebens in sich aufgenommen hat (νόμος τοῦ πνεύμ. τῆς ζωῆς V. 2). Wir sehen hier die ethische Bedeutung der Incarnation: Jeder, der die Wahrheit derselben leugnet, setzt einen ewigen Zwiespalt zwischen der Idee und der Wirklichkeit, zwischen dem Gesetz und Sinnlichkeit, und hebt dadurch die absolute Voraussetzung der Sittlichkeit auf (πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χρ. ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἐκ θεοῦ ἐστι· καὶ πᾶν πενῦμα, ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν, ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστι. 1 Joh. 4, 2. 3.) Was also für das Gesetz unmöglich war, bewirkte Gott dadurch, daß nach seiner Veranstaltung, sein eigener Sohn sich darstellte, „nicht in des Himmels Wolken wie eines Menschen Sohn“ (Dan. 7, 13.), sondern auf Erden als der wahre Menschensohn; nicht in dem Glanze eines himmlischen Leibes, sondern in sinnlicher handgreiflicher Wirklichkeit (ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα, καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν. 1 Joh. 1, 1.) Nur dadurch, daß er sich mit dem Fleische bekleidete, in dem sonst die Sünde lebte und wirkte, konnte er es läutern und heiligen; und während das Licht der Heiligkeit die unmittelbare Welt durchstrahlte, begegnete er, so zu sagen, dem Feinde in seinem eigenen Lande, und verdrängte die Sünde aus ihrem alten Reiche. So werden alle verwickelten Elemente des Lebens verklärt, indem der Geist die versteinerten Gegensätze verschmilzt; das magere, trübernste Gesetz ist zu einer reichen Idee wiedergeboren, die aus einem Gotterfüllten Daseyn heiter hervorblickt. Jetzt vermag der Wille auszuführen (vgl. 7, 15. f.), nachdem er selbst „in Christo“, mit ihm geeinigt, in eine Wirklichkeit eingeführt ist, wo das Gute gesiegt hat: Das Gebot des Gesetzes wird erfüllt in uns, die wir nicht dem Fleische, sondern dem Geiste gemäß wandeln“ (V. 4).

Durch eine derartige Auslegung wird schwerlich ein allseitiges Verständniß des Römerbriefs gewonnen werden können.

hristliche Philosophie und systematische Theologie sind bei
em Verfasser so vorherrschend, daß die durchgängige philo-
gische Begründung fast ganz bei Seite gesetzt ist, und seine
xegese somit eigentlich des Fundamentes entbehrt. Nichts
esto weniger empfehlen wir das Buch, schon seiner Origi-
alität wegen, und weil es eine Menge trefflicher und tief-
inniger Gedanken enthält, welche zur Darlegung des unend-
ichen Reichthums des Römerbriefs einen höchst schätzbaren
Beitrag liefern.

3.

Das Evangelium ohne die Evangelien. Ein offenes Sendschreiben an Herrn Bruno Bauer von Otto Thenius. Leipzig 1843. 78 Seiten.

Das Böse ist dergestalt in die moralische Weltordnung verflochten, daß es gegen seinen Willen dem Guten zum Siege verhelfen muß. Dieser Satz bewahrheitet sich auch an den neuesten Bestreitern der evangelischen Geschichte, an Dr. Strauß, dessen Versuch, diese Geschichte in ein Conglomerat von Mythen zu verwandeln, vollständig mißlungen ist, und noch mehr an seinem Nachtreter Bruno Bauer. Freilich giebt es Viele, denen jeder auch noch so leichtfertige Angriff gegen das Christenthum Freude macht, weil das Christenthum ihrer moralischen Verkehrtheit und Verdorbenheit ein steter Dorn im Auge seyn muß; allein auf diese kommt gar Nichts an, weil sie in Sachen der Religion keine Stimme haben. Hingegen jene Individuen, welche dem positiven Christenthume mit Ueberzeugung und Liebe anhangen, und durch die blendenden Angriffe auf ihr kostbarstes Besitzthum anfänglich überrascht und beunruhigt wurden, werden nur um so inniger von der Wahrheit ihrer Religion sich durchdrungen fühlen, je mehr sie die Erbärmlichkeit und Nichtigkeit der Gründe, mit denen namentlich Bruno Bauer dieselbe in seiner „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker“ angegriffen hat, kennen lernen. Dieser Bruno Bauer rühmt von sich, den Straußischen Standpunkt überwunden zu haben, d. h. in der Negation noch weiter gegangen zu seyn, als sein Vorgänger. Während nach Strauß die evangelischen Erzählungen ihren Ursprung der Tradition oder der Sage verdanken, sind sie nach Bauer „freie Schöpfung des Selbstbewußtseyns“;

oder reine Erdichtungen von Seiten der Verfasser der vier Evangelien. Während Strauß die Abfassung der letzteren im ersten Jahrhundert noch zugab, ist nach Bauer die Abfassungszeit eine sehr späte; keines unserer Evangelien kann vor dem zweiten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung entstanden seyn. Während Strauß Jesum wenigstens noch als geschichtliche Person gelten ließ, stellt es Bauer in Zweifel, ob je ein Mann Namens Jesus existirt habe. Und endlich: während Strauß sein sogenanntes Leben Jesu mit wissenschaftlicher Ruhe und Würde schrieb, zeigt sich bei Bauer ein desto stärkerer Ingrimm gegen die evangelische Geschichte, je weiter er in seiner Kritik derselben vorschreitet; er verräth einen wahrhaft teuflischen Religonshaß, und eine Ueberzeugung von der unwiderstehlichen Allmacht seiner Kritik, die über alle Beschreibung lächerlich erscheint. Man muß sich oft allen Ernstes die Frage aufwerfen, ob denn der Verfasser nicht den Verstand verloren habe.

Herr Otto Thenius, Prediger in Dresden, hat nun in vorliegendem Sendschreiben die Principien des Herrn Bauer einer Beurtheilung unterzogen, und sie mit den aus ihnen gewonnenen Resultaten in ihrer vollen Nichtigkeit nachgewiesen. Seine Sprache ist schön und edel, und überzeugt um so mehr, je ruhiger die Darstellung gehalten ist. Wer der Wahrheit nicht absichtlich und hartnäckig das Ohr verschließt, wird den Gegengründen, des Herrn Thenius die Beistimmung unmöglich versagen können. Die drei Bände starke Kritik des Hrn. Bauer ist theuer, und in einer ziemlich geschraubten philosophischen Sprache geschrieben; der Mangel des Inhalts muß häufig durch einen hohen Wortschwall verdeckt werden. Das Sendschreiben des Hrn. Thenius kostet keinen Gulden und man wird durch dasselbe nicht nur mit den Principien und Resultaten der Bauer'schen Kritik bekannt, sondern erhält auch deren Widerlegung, so daß diejenigen, welche den bedeutenderen Erscheinungen auf dem theologischen Gebiete folgen wollen, es nicht bereuen werden, sich das inhaltreiche Schriftchen angeschafft zu haben.

Berichtigung.

S. 43 Z. 11 ist einzuschalten εἰς πατερα. Das. Z. 12 in patrem.

I.

Abhandlungen.

2.

Gutachten über das Leben Jesu von Dr. Strauß.

(Schluß.)

Die Debatte über die Realität des Todes und der Auferstehung Jesu.

(§. 138. S. 676—695.)

§. 98. Wiefern die philosophirenden Voraussetzungen, mit denen der Hr. Verfasser die Erörterung über die Realität des Todes und der Auferstehung Jesu einleitet, allgemeinen Werth haben, lassen wir bei Seite liegen. Wären sie auch allgemein gültig, so sind sie immerhin hier nicht anwendbar, wo nicht von einem Menschen unseres Gleichen die Rede ist, sondern von einem Menschen, dem ein höheres Wesen beiwohnt. Sein Tod geschieht menschlich, weil er ein Mensch ist; aber, wie das Göttliche in ihm den gewichenen Lebensfunken wieder zurückbringe, wer könnte das wissen? So haben ihn die Jünger gesehen, Jesu den Menschen, Uebermenschliches wirkend; so ist er uns geschichtlich gegeben. Dagegen nehmen Herr Strauß und seine Nachläufer in ihrer Kriegserklärung gegen Jesu den Satz als unbezweifelt an: er kann nur ein Mensch gewesen sein wie Einer von uns, und so weit er anders ist, lügt die Geschichte. Wollten gleichwohl diese Herren ihrem gebietenden Satze eine Begründung geben, müßte sie etwas tiefer ausholen, und beweisen, daß ein solches Zusammensein des Menschlichen und Göttlichen unmöglich sei.

Andere vor H. Strauß von der Voraussetzung in der Stille ausgehend, Jesu sei ein bloßer Mensch gewesen, verfielen auf eine Art gelehrter Spielerei, Alles, was sich Höheres und Uebermenschliches an ihm hervorthat, wäre es auch auf die unnatürlichste Weise, natürlich zu erklären, um ihn, nachdem er seine alterthümliche Aeußerlichkeit abgestreift hätte, einer modernen Welt als Hausfreund zu Lust und Unterhaltung in zeitgemäßen Formen vorzustellen: Ihn, der gegeben ist, in Wechsel und Veränderung als das Stätige und Bleibende an dem Höhepunct unseres Gesichtskreises wie eine Leuchte zu stehen, wohin jeweils die Welt blicke, daß sie nicht die Pfade sittlicher Würde verliere, und in Thorheit versinke.

Diese exegetischen Modisten verfolgen zwar eine von H. Strauß nicht sehr abweichende Richtung; doch bedient er sich ihrer meistentheils, um die Unhaltbarkeit ihrer Deutungen zu zeigen, und dann nach einem leichten Siege zur Behauptung überzugehen: auch die rationalistische Kunst führt zu keinen annehmbaren Ergebnissen; es giebt daher nur einen Ausweg, Alles mythisch aufzufassen. Nach gewöhnter Weise verfährt er auch hier: Zuerst nimmt er die Ausleger in Prüfung, welche sich auf Josephus [1]) berufen, nach dessen Berichte einmal ein Gekreuzigter durch ärztliche Hilfe wieder zurecht gekommen ist, und zeigt ihnen, wie wenig dieses auf Jesu passe. Sodann wendet er sich zu jenen, die in der Zubereitung der Leiche mittelst aromatischer Stoffe zur Beisetzung im Grabe ein Surrogat ärztlicher Hilfe ersehen wollten.

Gerne vernehmen wir einen, wenn nicht aufrichtigen, doch billigen Antrag des H. Verfassers: „Verbürgt wäre uns die Auferstehung Jesu, wenn sie von unparteiischen Zeugen auf bestimmte und zusammenstimmende Weise beurkundet wäre.“ S. 682. Herr Doctor! ich nehme sie beim Worte. Wie den Aussagen der Frauen die erforderliche Berichtigung zugegangen

1) Vita Josephi, §. 75.

ist, sind die Störungen von dieser Seite gehoben. Dieser Gewinn ist jedoch nur ein negativer; das heißt: wir sind nicht in einer Schuld geblieben, deren Bezahlung wir hätten abwenden können aus dem guten Grunde, weil die Apostel die Weiberreden keiner besondern Achtung würdigten. So wie hingegen die Männer den Wiederbelebten gesehen, und seiner Ansprache theilhaftig geworden sind, stellt sich Klarheit, Bestimmtheit und Ordnung in der Aufeinanderfolge der Vorgänge ein, welche die acht Tage nach der Auferstehung einnehmen. Auch sind die evangelischen Berichte größtentheils bestätigt durch die Zeugenschaft des Paulus. Ich berufe mich auf meinen §. 96 S. 363. ff.

Wer sind sie aber wohl diese unparteiischen Zeugen? Man höre: „Jesu habe sich nur seinen Anhängern gezeigt; warum nicht auch seinen Feinden, um auch sie zu überzeugen.“ Feinde, unpartheiisch; welche Verwirrung der Begriffe? Verschmäht sie doch jeder vor Gerichte, der bei guter Besinnung ist. Aber angenommen, er wäre dem Kajaphas, Annas und den übrigen hochpriesterlichen Geschlechtes, wie auch den Häuptlingen der Pharisäer sichtbar unter die Augen getreten; hätten sie es wohl ausgesagt, dem Volke davon Kenntniß gegeben, ohne vor dem Zurufe zu zittern: ihr seid also Mörder, eines Justizmordes schuldig; ihr häbet den Messias gemordet, den Gott wieder zum Leben erweckt hat; fort mit euch, ihr Verbrecher! u. s. w. Nur Blödsinnige konnten sich so preiß geben, und nur aus Uebereilung konnten gelehrte Männer diesen Einwurf gegen die Auferstehung machen.

Aber die Jünger, waren sie wohl unpartheiisch; waren sie ehrlich in dieser Sache? „Dieser Verdacht, muß H. Strauß selber gestehen, ist schon durch die Bemerkung des Origenes niedergeschlagen, daß eine selbsterfundene Lüge die Jünger unmöglich zu einer so standhaften Verkündigung der Auferstehung Jesu unter den größten Gefahren hätte begeistern können, und mit Recht bestehen noch jetzt die Apologeten (z. B. H. Ullmann) darauf, daß der ungeheure Umschwung

von der tiefen Niedergeschlagenheit und gänzlichen Hoffnungslosigkeit der Jünger bei dem Tode Jesu zu der Glaubenskraft und Begeisterung, mit welcher sie am folgenden Pfingstfest ihn als Messias verkündeten, sich nicht erklären ließe, wenn nicht in der Zwischenzeit etwas ganz außerordentlich Ermuthigendes vorgefallen wäre, und zwar näher etwas, das sie von der Wiederbelebung des gekreuzigten Jesu überzeugte." S. 683. So weit das Geständniß des H. Strauß.

Was er, weil er nicht anders konnte, freiwillig zugegeben hat, sucht er auf einem andern Wege wieder hereinzubringen, und greift, um sich über dem Wasser zu halten, noch einmal nach einem Aste, den er schon aus der Hand gelassen hat. Im vorausgehenden §. „Qualität des Leibes Jesu nach der Auferstehung" — sollte man glauben, er habe sich über die Art des Erscheinens Jesu erschöpft; doch nimmt er noch einmal zu diesem Thema seine Zuflucht. Er vermuthet nemlich durch ein bloß geistiges Erscheinen könnte die gleiche Begeisterung der Jünger, die muthige Hingebung an alle Gefahren und an jedes Ungemach des Lebens und die Aussicht auf einen gewaltsamen Tod entstanden sein. Dieses geistige Erscheinen gedenkt er aus der Stelle des Paulus I. Korinth. XV. 5 ff. zu bestätigen. „Wenn Paulus dort die ihm zu Theil gewordene Christophanie mit den Erscheinungen Jesu in den Tagen nach der Auferstehung in eine Reihe stellt, so berechtigt dies, sofern sonst nichts im Wege steht, zu dem Schlusse, daß, so viel der Apostel wußte, jene frühere Erscheinungen von derselben Art, wie die ihm gewordene, gewesen seien." S. 687. Sie sagen: sofern sonst nichts im Wege steht; es stehet aber viel im Wege, ein namhafter Zeitraum, welcher die beiderlei Erscheinungen trennt: die ersten ergaben sich innerhalb der vierzig Tage nach der Auferstehung, in denen der Herr bald allen Jüngern, bald einzelnen erschien, bis er ihnen die letzten Befehle ertheilte, und im Angesicht der gesammten Jüngerversammlung in den Himmel aufstieg. Hier ist das Ziel seines irdischen

Lebens. Gegen drei Jahre, nachdem der Herr die Erde verlassen hatte, begegnete dem Paulus die erste Christophanie, wo der Herr nicht mehr in menschlicher Hülle, mit Fleisch und Beinen einhergieng, und die Art des Erscheinens nicht mehr dieselbe sein konnte, welche den Aposteln beschieden war.

Welcher Art sie gewesen seien, läßt man uns nicht lange auf die sachgemäßen Aufschlüsse warten: die Erscheinungen, welche sich dem Paulus dargestellt haben, sind wohl nichts als Einbildungen, Vorspiegelungen einer überreizten Phantasie, „welche die günstigen Eindrücke, die er da und dort vom Christenthum, von der Lehre und dem Benehmen seiner Anhänger, namentlich auch durch den Martyrertod des Stephanus bekommen hatte, und welche sein Gemüth in eine Spannung und in einen Kampf versetzten, — der sich zuletzt in einer geistigen Krisis entladen mußte" u. s. w. S. 688. Diese Ursachen möchten hinreichen, eine allmählige Hinneigung zum Christenthum bei einem ruhigen Manne, nicht aber eine Monomanie zu begründen. Es war indessen noch weithin bis zu einer ruhigen Ueberlegung; der Tod des Stephanus hatte keinen Eindruck bei ihm gemacht, als den wir bei gewissen Thieren wahrnehmen, wenn sie Blut sehen, daß dann ihre Mordlust erst recht sich zum Morden entzündet. Jezt erst hob er an, zu wüthen, und die Lehren und Tugenden der Christen hatten so wenig Erbarmen bei ihm gefunden, daß er es für Pflicht hielt, sie zur Ehre des Glaubens seiner Väter zu vertilgen. Wie diesem Zustande ein Ende gemacht werden könnte, war nicht abzusehen, wenn nicht eine höhere Einwirkung einen Uebergang vermittelte. Der Bericht der Apostelgeschichte C. IX. von Pauls Bekehrung bleibt also immerhin verläßlicher als die Versuche, den schnellen Uebertritt zu einer aus religiöser Ueberzeugung angefeindeten Schule durch Combinationen erklären zu wollen, wozu kein Stoff vorliegt.

Wollte man etwa von seinem Gemüthszustande nach der Bekehrung etwas der Art anzunehmen geneigt sein, z. B.

von der ihm gewordenen Christophanie, als er nach der Flucht von Damaskus und dem Aufenthalte in Arabien nach Jerusalem zurückkehrend im Tempel betete, Apg. XXII. 17—23. — wollte man das, so sehe man zu, wie man es rechtfertige. Einem klaren Geiste und bestimmten Charakter nach der Bekehrung mit Urtheil, Klugheit und Fernsicht waltend in Sammlung, Führung und Erhaltung der von ihm gestifteten Gemeinden unter oft schwierigen Verhältnissen und halbverlornen Hoffnungen, wie es seine Briefe bezeugen, einem solchen alle Schwierigkeiten und Hindernisse überherrschenden Geiste, zeitweise Anwandlungen von Geistesirre oder Momente der Verrucktheit anzumuthen, möchte die unerschrockenste Kritik aus psychologischen Gründen zu rechtfertigen, den Muth sinken lassen.

Wozu aber dieses Streben und Mühen, den gesunden Sinn des Paulus zu verdächtigen? Es ist ein großer Schluß im Anzuge: war Paulus zuweilen von einer Monomanie überlistet, so kann es auch von den Aposteln gesagt werden. Wollte man das Ratiocinium umkehren: was eilfen begegnet ist, konnte auch dem zwölften geschehen, so wäre es eine Art Induction; aber der Satz, wie er angenommen ist: dieselbe Geistes-Abirrung, die einen befallen hat, stellte sich auch bei eilf andern gleichförmig ein, ist keine Induction; nicht einmal ein Argument. Wenn Timon im Theater zu Athen, wo nirgend etwas war, ganze Schauspiele sah, bewunderte und beklatschte, so wäre der Schluß, es dürften wohl eilf und mehrere Athener damals mit dem gleichen Delirium behaftet gewesen sein, eine grundlose Vermuthung. Kommen wir auf die Apostel zurück: so sahen sie den Herrn mit Fleisch und Bein; er bot sich der Beschauung und einem zweiten Sinne, der Berührung an, und nahm Speise zu sich, sein körperliches Dasein zu bestätigen. Nach acht Tagen bot er sich zum gleichen Experimente dem Thomas an, sich durch Berührung zu überzeugen, daß er leiblich vorhanden sei. Herr Strauß, diese Einrede vorhersehend, entgegnet, daß er diese

Erzählungen nicht als historisch anerkenne, worauf sie wegen der aufgezeigten Widersprüche nicht den mindesten Anspruch haben.“ S. 689.

Die aufgezeigten Widersprüche sind, daß Jesu durch die Bretter der verschlossenen Thüren in das Gemach der Jünger eingedrungen, was man mit Fleisch und Knochen nicht kann, daß er den Wanderern nach Emmaus ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ erschienen, und dann nach Geisterart verschwunden sei; dagegen haben wir oben von den aufgezeigten Widersprüchen gezeigt, daß sie nicht den mindesten Anspruch haben, Widersprüche zu sein. Weiter wird eingewendet, der Apostel Paulus erzählt I. Korinth. XV. 5. f. von diesen Vorgängen nichts. — Er zählt sie auf, Herr Doctor, aber erzählt sie nicht, weil sein Brief kein Geschichtbuch und er kein Geschichtschreiber ist. Wie übel muß es mit einer Sache stehen, wenn man nach solchen Argumenten greift!

In diesem geistreichen Treiben wird fortgefahren, und aufgezählt, wie es dazu gekommen, daß Paulus sich soweit in Illusionen verstiegen habe, daß er glaubte, der Herr Jesu sei ihm sichtbar geworden, und habe mit ihm geredet.“ Dem Apostel Paulus war nämlich die Vorstellung, daß Jesus auferstanden, und mehrern Personen erschienen sei, als Glaube der Secte, die er verfolgte, gegeben; er hatte sie nur noch in seine Ueberzeugung aufzunehmen, und durch die Phantasie bis zur eigenen Erfahrung zu beleben.“ S. 690. — Das liest sich sehr leicht; aber sagen Sie mir, was gieng vor, daß Paulus sich mit der verhaßten Secte befreundete? Das macht sich nicht so leicht: denken Sie sich einen orientalischen Haß, einen unbändigen Haß, wie der des Saulus war! Hatte er die Auferstehung als geschehen in seine Ueberzeugung aufgenommen, so ist der Sprung von der Ueberzeugung zu einer zeitweisen Anwandelung von Monomanie, gewiß nicht leicht; sie liegen so weit auseinander wie Verstand und Unverstand. Diese Seelenkrankheit trifft sich glücklicher Weise nicht häufig: warum unter Tausenden gerade bei Paulus!

Das war nicht etwa bloß leicht; es war leichtsinnig niedergeschrieben.

Nachdem nun Paulus zu verrückten Anwandlungen gehörig habilitirt schien, blieb noch das weitere Geschäft übrig, das Collegium der Apostel mit ähnlicher Geistesgabe auszustatten. Es hatten nämlich die guten Männer sich in den Kopf gesetzt, Jesu der getödtete habe wieder erstehen müssen, und glaubten hintennach, daß er wirklich erstanden sei; endlich bildeten sie sich ein, ihn sogar gesehen zu haben. In diesen drei Stadien erträumten sie sich die Realität der Auferstehung. Der Hergang bedarf einer Erläuterung: sie ist folgenden Inhaltes. Die Apostel konnten des Gedankens nicht los werden, Jesu, ungeachtet seines tragischen Endes, sei dennoch der Messias; sie begannen nun zu forschen in ihren heiligen Büchern, vornehmlich der Propheten und Psalmen, und brachten heraus, der Messias habe leiden und sterben müssen, Jesai. LIII., aber er sei nicht im Grabe belassen worden; Psalm XXII., denn er habe durch Leiden den Eingang errungen in die Herrlichkeit. Vgl. Luk. XXIV. 25—28. Als sie das glücklich entdeckt hatten, glaubten sie auch, daß es so geschehen sei. Nur übrigte noch Eines, eine Kleinigkeit, daß sie ihren Glauben bis zum Schauen steigerten, und den, dessen Auferstehung sie glaubten, wirklich und körperlich gesehen zu haben wähnten. Auf diese Weise sind die Apostel eben so wie Paulus ihr rastloser Mitarbeiter in Ausbreitung und Begründung der Weltanstalt zum Irrenhause reif geworden.

Es ist nur noch ein Zweifel, welcher den Herrn Verfasser störet: die Apostel traten am Pfingstfeste oder sieben Wochen nach der Auferstehung vor das versammelte Volk und betheuerten, Gott habe Jesu den Nazaräer, den Hingerichteten, wieder erweckt, dessen sie Alle Zeugen seien, ὁυ παντες ἡμεις εσμεν μαρτυρες; Apg. II. 32. und III. 15. Dasselbe wiederholten sie bald darauf vor dem versammelten Synedrium. Apg. V. 30. 32. Sieben Wochen dünkten unserm Gelehrten

nicht hinreichend, den Stufengang von der Vermuthung zur Meinung; von dieser zur Wirklichkeit, von ihr zur Selbstansicht durchzumachen: das will sagen, die heiligen Bücher zu untersuchen, und aus dem Studium derselben in ihrem Gemüthe die Meinung fest zu stellen, Jesu als Messias habe wieder vom Tode erstehen müssen; dann ihre also gewonnene Meinung zu einer wirklichen Thatsache zu erheben, und endlich ihre Einbildungskraft, wir wissen nicht durch welche Mittel, so hinaufzuschrauben, daß sie sich gewiß dünkten, den Erstandenen gesehen zu haben, und ihr Leben daran setzten. Deßwegen sah sich der gelehrte Mann genöthigt, die Zeitangabe der Apostelgeschichte zu verwerfen: wie lange, frägt er, wird es noch anstehen, bis die Art, wie die Apostelgeschichte den ersten Hervortritt der Jünger Jesu mit Verkündigung der neuen Lehre gerade auf das Fest der Verkündigung des alten Gesetzes verlegt, als eine solche erkannt wird, welche lediglich auf dogmatischen Gründen ruhet, mithin historisch werthlos ist —?" S. 693, 94. Das Pfingstfest soll das Fest der Verkündigung des alten Gesetzes sein; doch hat ihm der Gesetzgeber diese Bestimmung nicht gegeben; auch nicht mit einem Worte; er nennt es חג הקציר, das Erntefest Exod. XXIII. 16.; denn vom Schlusse des Osterfestes bis Pfingsten waren die Halmfrüchte eingebracht. Wollten Sie etwa vermuthen, es möchte in den Zeiten des Erlösers Pentekoste zur Feier des Gesetzgebungstages erlesen worden sein, so würde Sie Philo belehren, daß es das Fest des neuen Getreides war, an welchem man die Erstlinge desselben in zwei Broten darbrachte, die dankbare Gesinnung dadurch an den Tag zu legen [1]). Aehnliches vernehmen Sie bei Josephus [2]). Sie sind wahrscheinlich bei irgend einem

---

1) Philo de septenar. §. 21. Mangei T. II. p. 295. *Προσρησιν δε ελαχεν ἡ κατα τον πεντεκοστων αριθμον ενισταμενη ἑορτη πρωτογεννηματων, εν ἡ δυο εζυμωμενους αρτους εκ πυρου γεγονοτας εθος προσφερειν, απαρχην σιτου της αριστης τροφης. λ.*

2) Joseph. Ant. jud. L. III. c. 10. p. 6.

Sammler auf spätere rabbinische Träume gestoßen, denen Sie ihr Vertrauen zugewendet haben [1]). Die Feierlichkeit des Gesetzgebungstages kann, wenn es eine solche gegeben hätte, nicht auf Pentekoste oder das Fest der 7 Wochen fallen, indem die erste Gesetzverkündigung drei Monate nach dem Auszug oder nach der Abschlachtung des ersten Paschalammes geschehen ist. Exod. XXIX. 1. f. Ihre dreiste Anfrage, wie lange wird es noch anstehen, bis die Art, wie die Apostelgeschichte den ersten Hervortritt der Jünger Jesu auf das Fest der Verkündigung des alten Gesetzes verlegt, als eine solche anerkannt wird? u. s. w. beantwortet sich daher mit arithmetischer Gewißheit also: es wird gerade so lange anstehen, bis drei Monate aus 7 Wochen bestehen werden, oder 7 Wochen drei Monate ausmachen.

Uebersicht über die Leidens- und Todesgeschichte Jesu.

§. 99. Unabhängig vom Forschungsgange des Herrn Strauß verstatte ich mir diesen §. einzuschalten; vielleicht zur Unzeit: er hätte vor der Auferstehungsgeschichte seinen Platz erhalten sollen. Ich hoffe jedoch, er werde auch in dieser Stellung Manchem willkommen sein: man sieht oft gerne rückwärts, um einen Weg, den man durchwandert hat, zu überschauen.

1. Die Aerzte nehmen jedesmal, wenn sie über den Ausgang einer schweren Krankheit in Berathung treten, die körperlichen Anlagen und die vorhandenen Kräfte mit in Anschlag. Die Kreuzigung ist eine schwere Krankheit, die in kurzer Frist zu Ende eilet; nur den Einen schneller, den Andern etwas langsamer tödtet. Fragt man die Aerzte, welcher von zweien länger dem Tode widersteht, der Mann von starkem Körperbau, im Kriege erstarket, wohl auch sonst abgehärtet durch den Andrang von Sturm und Wetter unter

1) Liber Cosri. P. III. c. 10. R. ben Maiem. More Nevoch. P. III. c. 43.

Wagnissen des Lebens; oder ein Mann feinern Baues, ungewohnt großer Kraftanstrengungen, hingegeben einem Berufe geistiger Thätigkeit, so wird es wohl dieser sein, der zuerst den Schmerzen erliegt. Das geschah auch: Jesus starb; die zwei Räuber überlebten ihn.

2. Ferner trägt der umsichtige Arzt Sorge, daß alle widerlichen Zufälle, welche die Kräfte seines Pflegempfohlnen in Anspruch nehmen, fern gehalten werden; wie z. B. heftige Gemüthsbewegungen, Mangel an Schlaf, körperliche Anstrengung. Auch sie zehren einen Theil der Kräfte auf, die mitwirken müssen, dem Tode ein Leben streitig zu machen. Aber gerade diese Incidencien insgesammt traten bei Jesu ein. Die lange Abschiedsrede nach dem Mahle des letzten Abends floß aus einem tief bewegten Herzen. Dann folgte der Hingang in den Garten, in welchem der Erlöser in Erwartung seiner Gefangennehmung mit schwerer Beängstigung kämpfte, bis der Augenblick eingetreten war, wo er seine Feinde vor sich sah, sich faßte, und mit Würde auf sie zugieng. Darauf fieng die nächtliche Wanderung zu den Gerichtshöfen an; zu Annas, zu Kajaphas, dann zu Pilatus. Wo in der Stadt die beiden Priester wohnten, weiß ich nicht; aber der Statthalter wohnte so ziemlich in der Mitte der Stadt, im Palaste des Herodes, des Vaters dieses Herodes, zu welchem, weil er gerade wegen des Festes gegenwärtig war, Pilatus den Erlöser schickte. Der neue Palast der Herodiaden war am Sion. Bis an den Sion und wieder zurück, zu Pilatus, war, Berg auf und ab, ein anstrengender Gang. Die Räuber pflegten indeß der Ruhe, bis die Reihe an sie kam, ihr Urtheil zu empfangen.

3. Die Verhandlung zog sich in die Länge durch die Versuche des Richters, Jesu zu retten, und durch die Ungestüme der Ankläger. Er hoffte in der peinlichen Frage durch die Geisel ein Rettungsmittel für Jesu zu finden, überzeugt, er habe nichts zu gestehen, was ihn belasten konnte. Die beiden Räuber hatten soweit ein gleiches Schicksal, daß

sie vor der Abführung zum Tode die Geißelung zu erstehen hatten; aber die quaestio per tormenta war die schrecklichere, weil sie nicht ruhete, bis ein Bekenntniß der Schuld erpreßt war, oder, wo dennoch keines erfolgte, der judex quaestionis aussprach es sei der Peinigung genug geschehen.

Auch waren die Mißhandlungen, welche bei der Posse der Königskrönung vorgiengen, dazu gemacht, die Kräfte des Leidenden herunterzustimmen.

4. Es zeigte sich bald, wie viele Lebenskraft gleichsam tropfenweise verloren war. Jesu war nicht mehr im Stande, sein Kreuz bis zum Orte der Hinrichtung zu schleppen. Die faulen Prätorianer, die so eben sich an seiner Mißhandlung ergözt hatten, erkannten die Noth, ihm Hilfe zu leisten, legten aber keine Hand an, sondern forderten den nächsten besten, der ihnen begegnete, zum Frohndienste auf. Sie nämlich gewohnt auf Reisen und auf Zügen, wie ihnen ein Mensch in den Wurf kam, ihm sogleich ihr Gepäcke aufzuladen, oder, wie sie ein Thier trafen, sich aufzusetzen, um ihre hohe Person fortzubringen, zwangen Simon von Cirene, den Vater des Alexander und Rufus, das Kreuz auf sich zu nehmen. Eine Widerrede konnte zu nichts verhelfen als zu Schlägen [1]), die sie auch nicht gespart haben würden, bei Jesu in Anwendung zu bringen, wenn sie nicht seine gänzliche Verlassenheit von Kräften eingesehen hätten.

Den Labetrank, welchen vornehme Frauen für die Unglückssöhne bereiteten, die zum Richtplatz geführt wurden, nahm er nicht an; er enthielt nämlich Bestandtheile zur Unterdrückung des Bewußtseins.

5. Es war ungefähr eine halbe Stunde Wegs, den er zurücklegte bis zum Orte der Hinrichtung. Zwar wurde ihm die Last des Kreuzes abgenommen; doch mehrte auch dieser Gang die Entkräftung. Nun fieng erst das Schlimmste an,

1) Apulcii, metamorph. L. IX. gegen das Ende und L. X. im Anfange. Arriani Epictet. L. IV. c. 1. §. 79.

das Annageln der Hände und Füße. Als es vollzogen war, blieb er so am Kreuze durch sechs Stunden, von der dritten bis zur neunten oder nach unserer Stundenzählung, von neun Uhr des Morgens bis Mittags drei Uhr.

6. Ueberlegen wir die aufgezählten Momente: die körperliche Beschaffenheit, die Gemüthszustände am Vorabend, die fortwährenden Anstrengungen die Nacht über und am frühen Morgen; die peinliche Frage durch die Geisel und andere Mißhandlungen, die augenscheinliche Entkräftung beim Hinausgange nach der Richtstätte; vollends die Kreuzigung! dann das Leiden und Verbluten durch sechs Stunden am Kreuze, so ist der wirkliche Tod Jesu glaubwürdig an und für sich.

Allein in diesem Falle spannt man die Forderungen gerne höher: seie es; auch die überspannten können befriedigt werden. Man denke an den Lanzenstich, der Jesu in die Seite versetzt wurde. Die Entgegnung, man habe nur sehen wollen, ob er noch lebe, ist gerade so gut, wie wenn Jemand mit gezücktem Dolch auf einen Menschen eindringt, und sich entschuldigt: er wolle sich nur um sein Befinden erkundigen. Der Kriegsmann also, nimmt man an, habe durch den Stich in die Seite gewiß sein wollen, ob Jesu noch lebe? Ein gefährliches Experiment, welches ihn auch tödten konnte. Zu was aber diese Neugierde? — Etwa, um ihn sohin leben zu lassen. Also, wenn er noch lebe, um ihn leben zu lassen. Frage: durften wohl die Krieger, welche den Auftrag hatten, das Todesurtheil zu vollstrecken, etwas Solches thun? Wenn nicht, so ist die Absicht zu tödten nimmer zweifelhaft.

Das erheischte das römische Rechtsverfahren. Die Leichen der in Rom durch richterlichen Spruch zum Kreuz Verurtheilten gab der Scharfrichter auf Verlangen zum Begräbnisse heraus; doch mußten sie zuvor den Todesstoß erhalten. Verbrecher, die vom Richter im Wechselkampfe zur Unterhaltung des schaulustigen Volkes sich den Tod zu geben verurtheilt waren, mochten sie scheinbar oder wirklich todt sein, bekamen den

Stich des Confectors: eben so, die zum Kampfe mit wilden Thieren verfällt waren, und todt oder tödtlich verwundet an der Arena liegen blieben, mußten erst von dem Erleger abgestochen werden, ehe sie durch die porta libitina fortgeschafft wurden. Kurz wer zum Tode verurtheilt wurde, mußte wirklich todt sein, ehe er zum Begräbniß abgelassen wurde. Es ist vom Gerichtsverfahren die Rede: Sklaven, welche die römischen Herrn auf ihren Gütern nach Belieben kreuzigen ließen, blieben hangen.

Bei den Juden bestand das Eigene, daß nach ihrem Gesetze die Gekreuzigten vor Sonnenuntergang abgenommen werden mußten. Die Römer gaben es zu mit dem Vorbehalte, daß ihnen, wenn sie noch lebten, die Beine zerschlagen wurden, damit nicht, wenn man sie bei der Abnahme tödtete, die Leiden der Kreuzesstrafe zu frühe endeten, und anderer Seits zur Sicherheit, daß sie ohne Rettung dennoch des Todes seien. Die Krieger hielten Jesu für gestorben. Ihm die Beine zu brechen, damit er länger leide, und langsam sterbe, war ohne Zweck; aber die römische Gerichtsform mußte eingehalten werden; gleichwohl todt mußte er den Todesstoß empfangen.

Die Lanze war tief eingedrungen, und hinterließ eine klaffende Wunde, so daß Thomas die Hand hineinlegen konnte; dagegen in die Nägelmale nur die Finger.

Die Himmelfahrt.

(§. 139. S. 696—704.)

§. 100. Der §. überschrieben: die Himmelfahrt, handelt von einem andern Gegenstande, von der Mittheilung des heil. Geistes, welche zehn Tage nach der Himmelfahrt, wie Lukas berichtet, auf Pentekoste erfolgt ist, da er doch, Joh. XX. 22, 23, den Aposteln schon am Abend des Auferstehungstages mitgetheilt wurde. Dieser Erörterung ist vorangeschickt die Frage von der Taufformel, und von der Taufe im Namen Jesu des Herrn.

Die Abschiedsrede ist bei Matthäus, XXVIII. 16. f. mit welcher Jesu seinen Aufenthalt in Galiläa feierlich geschlossen hat. Man vergleiche meinen §. 96 S. 360 und 365. In derselben wird die Taufhandlung an gewisse Worte gebunden, oder die Formel angegeben, die bei der heiligen Verrichtung gesprochen werden soll. An diese Abschiedsrede schließt Lukas den Befehl an die Apostel an, in Jerusalem zu harren, bis sie mit Kraft von Oben bekleidet sein werden, um von da ausgehend allen Völkern in seinem Namen die Sinnesänderung und die Entsündigung zu verkünden. XXIV. 47—50.

Wir werden nun Schritt für Schritt dem Herrn Verfasser folgen. Wie alles seit der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts in Frage gestellt worden ist, so traf auch die Taufformel ein gleiches Schicksal. Anregung dazu gaben die mehrfach wiederkehrenden Redensarten, im Namen Jesu Christi, im Namen des Herrn Jesu jemanden taufen, Apg. 11, 38. VIII., 16. X. 48. XIX. 5. auch Röm. VI. 3. 3. Galat. III. 27. Nirgend findet sich die Formel beobachtet: im Namen des Vaters, des Sohnes, und des heil. Geistes. Man könnte dagegen auf die Gewohnheit jener und älterer Zeiten hinweisen: auf das Rechtsverfahren der Griechen und Römer, wo die Klage in feststehende Formeln, und eben so der Richterspruch in Formeln gefaßt werden mußte. Dasselbe mangelte auch nicht in heiligen Handlungen, zum Beispiel bei Opfern: procul este profani, *ἑκας ὁστις αλιτρος* favete linguis, *επεχεσθε τας γλωσσας, ευφημειτε*, agone? hoc age! Das gleiche Bestreben zeigt sich bei den jüdischen Gesetzlehrern, nicht allein in Rechtsfragen, sondern auch bei religiösen Verrichtungen gewisse Formeln festzustellen [1]). Die Proselytentaufe der Juden hatte einen stehenden Ritus und ohne Zweifel heilige Worte.

1) Beispiele von Formeln des Rechtes sind in Mischnah de anno sept. c. 10. n. 3, 4, 78. de decimis secund, c. 5, n. 1, 2, 10, 11, 12. Von religiösen Formeln de die expiat. c. 6. n. 2. de tabernac. c. 4. n. 5. de jejun. c. 2. n. 4. u. a. m.

Zwar wird in den angezeigten Stellen der Apostelgeschichte und Briefe nicht gesagt, daß die im Namen Jesu Getauften auch unter Anrufung des Vaters und heiligen Geistes getauft worden seien. Allein diese Stellen halten sich nur im Allgemeinen, und deuten an, die Täuflinge seien getauft oder eingeweiht worden zur Jüngerschaft Jesu Christi, ohne zu erwähnen, wie es geschehen sei, mit welchen Feierlichkeiten und Worten. Johannes hatte getauft auf den Kommenden die Taufe der Buße, so tauften die Apostel zum Glauben an den, der gekommen ist, Jesu den Christ. Hätten sich die heil. Schriftsteller veranlaßt gefunden, in das wie einzugehen, und das Verfahren bei der Taufhandlung ausführlich anzugeben, dann müßte es uns befremden, wenn die Taufformel übergangen wäre. Eben so im allgemeinen reden sie von Aufstellung der Presbytern in den christlichen Gesellschaften: man fastete, betete und legte ihnen die Hände auf; aber die heil. Worte oder Gebete werden nicht erwähnt, die über sie gesprochen wurden. Apg. XIV. 23, Tit. I. 5. I. Timoth. V. 22.

Bei der Taufe im Namen Jesu ist die Taufformel wirklich gebraucht worden. Man sehe Apostelgeschichte XIX. 1—6. Paulus begegneten einige Jünger, die er für Christen hielt, zu Ephesus, an welche er die Frage richtete, ob sie wohl den heil. Geist empfangen haben, als sie gläubig geworden? d. i. ob sie confirmirt seien. Sie erwiederten: wir haben nicht gehört, daß es einen heil. Geist gebe. Auf was seid ihr denn getauft? fragte der Apostel entgegen. Es ist klar, was der Apostel sagen will: wenn ihr getauft seid, so müsset ihr vom heil. Geiste gehört haben. Dem gemäß muß doch die Taufformel nicht außer Brauch gewesen sein. Sie aber sprachen: wir sind getauft in der Taufe Johannes. Hierauf taufte er sie im Namen des Herrn Jesu, und confirmirte sie durch Auflegung der Hände, und sie redeten in Zungen und prophezeihten. Vergl. Apg. VIII. 12—20.

Das zweite Bedenken gilt eigentlich der Apostelgeschichte, und soll dazu dienen, die historische Beglaubigung derselben,

auf welcher zum Theile die Geschichte der Himmelfahrt beruht, vorläufig zu entkräften. „Mit den Stellen des Lukas, welche die Mittheilung des heiligen Geistes in die Tage nach der Himmelfahrt setzen, scheint die Nachricht des vierten Evangeliums im Widerspruche zu stehen, daß Jesus schon in den Tagen seiner Auferstehung, und zwar bei der ersten Erscheinung im Kreise der Eilfe, ihnen den heiligen Geist mitgetheilt habe. Denn Joh. XX. 22. f. lesen wir, daß Jesu bei verschlossenen Thüren erscheinend, die Jünger angeblasen und gesprochen habe: λαβετε πνευμα ἁγιον, womit er die Befugniß Sünden zu erlassen und zu behalten verbunden habe." S. 397. — Die bezeichnete Stelle des Johannes hat schon den Theodor von Mopsuestia geirret, und ihn zu einer mißlungenen Deutung veranlaßt. An ihr sind auch mehrere der Neuern verunglückt. Sie haben nemlich übersehen, daß die Worte „heiliger Geist" einen mehrfachen Sinn enthalten, und daß unter dieser Benennung alle Gaben und Kräfte begriffen sind, die über die Gläubigen beim Entstehen der ersten christlichen Gesellschaften ausgegossen wurden. Die Familie des Cornelius Centurio wurde vom heiligen Geiste ergriffen, und sprach in Zungen, wie die Apostel am Pfingsttage, πνευμα το ἁγιον ελαβον καθως καὶ ἡμεις: Apg. X. 44—48. Apg. XI. 15—17. Apg. VIII. 15—20. Die Johannis Jünger Apg. XIX. als sie den heil. Geist erhielten, sprachen in Zungen und prophezeihten. Man vergleiche hier das XII. Hauptstück des I. Briefes an die Korinther, wo die vielfachen Gaben aufgezählt werden, mit denen die Gläubigen beschenkt waren. Den Aposteln war der Anwalt, der heil. Geist verheißen, der sie alles lehren und ihnen in's Gedächtniß zurückbringen soll, was ihr Meister zu ihnen gesprochen hat, Joh. XIV. 26. XV. 26., der sie leiten und ihnen die Zukunft verkünden, XVI. 13., der für sie das Wort führen werde vor Königen und Richterstühlen; Matth. X. 18, 19, 20. so daß sie nicht Ursache haben, besorgt zu sein, und sich vorzubereiten; denn nicht sie, sondern der heil. Geist

werde für sie sprechen, Mark. XIII. 11. Luk. XII. 11, 12. Keine der Gaben, die am Pfingstfeste ihnen mitgetheilt wurde, und fortan in ihnen gewirkt haben, ist ihnen Joh. XX. 21, 22, 23. verliehen worden. Es ist von einer ganz andern Angelegenheit die Rede; von ihrer Sendung: wie der Vater mich gesendet hat, nemlich versöhnend und entsündigend, so sende ich euch; nehmet hin den heil. Geist; deren Sünden ihr erlasset, denen sind sie erlassen; aber auch denen ihr sie nicht erlasset, sind sie nicht erlassen. Die Apostelgeschichte ist also rein von dem angeschuldigten Irrthume bezüglich auf die Mittheilung des heil. Geistes. Der Irrthum gehört den Auslegern an.

Die sogenannte Himmelfahrt als übernatürliches und als natürliches Ereigniß.

(§. 140. S. 705—709.)

§. 101. Der Bericht, wie Jesu sich in den Himmel erhoben hat, will unzweideutig ein übernatürliches Ereigniß zu unserer Kenntniß bringen. Das ist es aber gerade, was seiner Glaubwürdigkeit entgegen stehet. Ein Leib erbaut aus Fleisch und Beinen, ist nicht geeignet zum Aufenthalte in den Räumen geistigen Lebens; noch kann er die zu seiner Erhaltung angemessenen Nahrungsstoffe oder Mittel zu seinem Fortbestande dort finden; und wenn auch, so löset er sich seiner Natur nach dennoch auf, und zerfällt in seine Elemente; er kann nicht ewig bestehen. Auch ist er nach den Gesetzen der Schwere nicht fähig, sich über die Erde emporzuschwingen Schon damals, als Jesu auf dem Wasser wandelte, zeigte er sich specifisch leichter als das Wasser, und nun ist er leichter als Luft und Aether. Wäre etwa nach seiner Auffahrt der Leib der Erde, der er angehörte, zurückgestellt worden, so hätte er sich irgendwo wieder finden müssen.

Dieser letzte Einwurf erregte die Sinnigkeit der Bibeldeuter, die auf Verdünstung des Leibes Jesu, der bei der Auffahrt durch eine Wolke repräsentirt wurde, oder auf einen

Läuterungsproceß, der nach der Auferstehung allmählig vorgieng, und als er auffuhr vollendet war, oder auch auf einen chemischen Proceß verfallen sind, an dessen Residuum der Leib nicht mehr zu erkennen war. Dieses Ringen und Streben einiger Theologen erspähen zu wollen, was man durchaus nicht erspähen kann, erinnert unwillkürlich an eine junge Katze, die vor einen Spiegel zu sitzen kam, wo sie wieder eine Katze und andere Dinge sah, und mit dem Pfoten den Rahmen bei Seite schieben wollte, um ins Zimmer hinter dem Spiegel zu kommen. Ins Zimmer hinter dem Spiegel kommen sie nicht.

Die andern Schwierigkeiten sind noch zu lösen. Sie stützen sich sämmtlich auf einen einzigen Grundsatz, den die Mehrzahl der naturalistischen Ausleger mit Herrn Strauß gemein hat, nämlich auf das Dogma, welches sie sich selbst geoffenbaret haben: Jesu war, so lautet es, ein bloßer Mensch, wie wir alle sind. Auf einer Seite ihr Dogma, auf der andern die Geschichte mit unauslöschlichen Zügen, die ihn kannte als den Sendling Gottes an die Menschheit, von allen Menschen verschieden durch übermenschliche Thaten und Schicksale. Diese Geschichte können sie nicht wegräumen, noch entkräften durch die Anschuldigung, als widersprechen sich ihre Aussagen. Noch ist es ihnen nicht gelungen Widersprüche ins Spiel zu setzen, für die es keine Lösung gäbe. Hier der historische Glaube, dort ein angenommener Satz. Dagegen ist unsere, die supranaturalistische Stellung, im Grunde die natürliche; Feind den Künsteleien, verschmähet sie den travestirten Christus, und vollends das Straußisch-mythologische Unding. Sie ehret den Christus, wie er gegeben ist, und nur dieser frommet der Welt.

Mit dem Auffahren zum Himmel hat es doch noch ein großes Bedenken. „Die andere Schwierigkeit liegt darin, daß nach richtiger Weltvorstellung der Sitz Gottes und der Seligen, zu welchem Jesus sich erhoben haben soll, keineswegs im obern Luftraum, überhaupt an keinem bestimmten Orte

zu suchen ist, sondern dieses gehört nur der kindlich beschränkten Vorstellungsweise der alten Welt. Wer zu Gott und in den Bezirk der Seligen kommen will, der, das wissen wir, macht einen überflüssigen Umweg, wenn er zu diesem Behuf in die höhern Luftschichten sich emporschwingen zu müssen meint, und diesen wird Jesus, je vertrauter er mit Gott und göttlichen Dingen war, gewiß nicht gemacht haben, noch Gott ihn denselben haben machen lassen.“ S. 707. Sie haben etwas vergessen: wäre er bei den Gegenfüßlern erschienen, so hätte er sogar in den Himmel hinabfahren müssen.

So philosophisch das Alles klingt, so liegt doch der Himmelfahrt eine ganz gesunde Idee zum Grunde, die sich eben deßhalb kurz in Worte bringen läßt. Gott ist nicht am europäischen, nicht am asiatischen Olympe, nicht an den beiden Ida, nicht am Berge Casius zu Hause; selbst die höchsten Punkte der Erde sind ihm zu nieder: der Urheber unseres Daseins ist überirdisch und außerirdisch. Herr Doctor! lassen sie es also gut sein, daß er nicht nachgerade zu Ihrem Gott gefahren ist.

Das Ungenügende der Nachrichten über die Himmelfahrt. Deren mythische Auffassung.

(§. 141. S. 709—717.)

§. 102. Die hier versprochene Erörterung wird mit einer Entschuldigung eröffnet. „Am wenigsten unter allen neutestamentlichen Wundergeschichten war bei der Himmelfahrt ein solcher Aufwand unnatürlichen Scharfsinns nöthig, da die historische Geltung dieser Erzählung nicht allein für uns, die wir keinen wirklich Auferstandenen, mithin auch keinen haben, der gen Himmel gefahren sein könnte, sondern an sich und auf jedem Standpunkte, ganz besonders schwach verbürgt ist.“ S. 710. Der Herr Verfasser, welcher keinen wirklich Erstandenen kennt, will seinen unnatürlichen Scharfsinn in der Frage von der Himmelfahrt nicht anstrengen. Wir, die wir diesen Erstandenen, und zwar den wirklich, nicht etwa

in der Anschauung verrückter Menschen, Erstandenen aus der Menge der Einwürfe wieder herausgefunden haben, können die Abwickelung der Schicksale Jesu bis zu seiner Rückkehr in den Himmel, von dem er herabgestiegen ist, nur sehr ernstlich zu Gemüthe nehmen.

Wir lassen die historischen Berichte von der Himmelfahrt nachfolgen, und beschäftigen uns vorläufig mit einzelnen Stellen aus den Reden und Schriften der Apostel, welche sich darauf beziehen. Petrus in seiner improvisirten Anrede am Pfingstfeste läßt sich also vernehmen: Diesen Jesu hat Gott erwecket, dessen Zeugen wir alle sind; Er nunmehr zur Rechten Gottes erhöhet, da er vom Vater die Verheißung des heiligen Geistes empfieng, hat denselben jetzt ausgegossen, wie ihr sehet und höret; von ihm ist die Stelle zu verstehen: Psalm CX. 1. Setze dich zu meiner Rechten, denn David auf den man die Stelle bezieht, ist nicht, *ανεβη εις τους ουρανους*, in den Himmel aufgestiegen. Apostg. II. 32—36. Zur Erläuterung dieser Worte mag folgende Stelle verhelfen: David, nach dem er durch Gottes Fügung seinem Zeitalter gedient hat, ist entschlafen, und ward bei seinen Vätern beigesetzt, und gieng in Verwesung über. Der aber den Gott erwecket hat, unterlag der Verwesung nicht. Apg. XIII. 36, 37. Hier kann nur an ein Aufsteigen Jesu lebenden Leibes gedacht werden im Gegensatz mit David, der nicht hinaufgestiegen, und dem Moder überlassen worden ist. In dem ersten Briefe sagt Petrus von Jesu dem Christ, dem Erstandenen, welcher zur Rechten Gottes ist, nachdem er in den Himmel gieng. III. 22. Das Wort *πορευθεις* wird nur von körperlicher Bewegung gebraucht.

Paulus redend von den Gaben, die der Christ unter die Seinigen ausgetheilet hat, wendet die Stelle des Psalmes LXVIII. 19. darauf an: Er stieg hinauf in die Höhe, die Ueberwundenen im Siegeszuge schleppend, und spendete Gaben den Menschen. Das „Er stieg hinauf," was sagt es wohl anders, als daß er vorher herabgestiegen ist in die niedrigen

Gefilde der Erde? Der aber herabgestiegen, ist derselbe, welcher hinaufstieg in die höchsten Himmelshöhen, damit er Alles erfülle. Ephes. IV. 7—10. Das Hinaufsteigen war nemlich der Schluß seiner Laufbahn unter den Menschen. Den Timotheus forderte er auf, der Lehre der Doceten entgegen zu wirken, welche Jesu den menschlichen Leib absprachen, und nur eine Scheingestalt verwilligten. Ihnen soll er die Grundlehren entgegenstellen: Der erschienen ist im Fleische, sich durch geistige Werke bewähret hat, von den Engeln gesehen, den Völkern verkündet, in der Welt gläubig anerkannt wurde, ist in Herrlichkeit aufgenommen worden, I. Timoth. III. 16. ανεληφθη εν δοξη, nicht εις δοξαν in die Herrlichkeit; sondern εν δοξη, auf eine herrliche Weise; ανεληφθη — wie bei Markus XVI. 19. ανεληφθη εις τον ουρανον.

Dächte man vielleicht sich dieser Stellen durch die Ausflucht zu entledigen, sie könnten wohl auch unbestimmter genommen werden: die Apostel versetzten nemlich ihren bewunderten Meister nach seinem Hintritte, woran sie nicht zweifelten, in den Aufenthalt der Tugendhaften, in die Herrlichkeit der seligen Geister, so ist damit nichts gethan, da in jeder derselben sonderheitliche Bestimmungen liegen, die sich nicht mit einem bloßen Aufschweben des Geistes in die höhern Sphären des Lebens vereinbaren lassen. Was sodann das Hinaufsteigen Jesu vom Hingange des menschlichen Geistes in die höhere Lebenskreise unterscheidet, liegt darin, daß der Geist des Menschen im Tode sich zum neuen Dasein erhebt, die Himmelfahrt aber nach der Auferstehung vom Tode erfolgt ist. Jesu müßte also noch ein Mal gestorben sein, wenn sein Hinaufsteigen kein anderes gewesen wäre als jenes des menschlichen Geistes nach dem Tode ins Leben der Seligen. Nun wissen aber die Apostel überall nichts von seinem zweiten Tode, so daß seine Auffahrt nur lebend, in jenem Leibe, mit dem er erstanden ist, geschehen sein kann. Dieses besagen also die angeführten Stellen der heil. Schriften, und

widerlegen das Vorgeben unseres Gelehrten, daß die Auffahrt ganz besonders schwach verbürgt sei.

Wie aber die Auffahrt geschehen sei, oder den Hergang der Thatsache, erzählen die Geschichtbücher. Das Ueble daran ist, daß nur zwei unserer Evangelien davon Nachricht geben. Daher die Klage über den Mangel an Zeugen; weßwegen der Gedanke nahe lag, in den Reden und Briefen der Apostel Nachfrage zu halten, ob nicht auch Andeutungen eines so merkwürdigen Vorkommnisses sich in ihnen finde? Der Inhalt der angeführten Stellen ließ uns nicht verkennen, daß sie eine Auffahrt lebenden Leibes bedingen; doch würden wir für immer die Exposition der Thatsache vermissen, welche in jenen Stellen als Grundlage vorausgesetzt wird, wenn die Geschichte uns gänzlich verlassen hätte. Nun aber bietet sie uns gerade so viel, als zum vollen Verständnisse derselben nöthig ist.

Ehe wir die geschichtlichen Nachrichten vor die Hand nehmen, wollen wir uns umsehen nach den Ursachen, warum zwei unserer Evangelien — das des Matthäus und Johannes — diesen Vorfall stillschweigend umgangen haben, und wiefern die Glaubwürdigkeit der Geschichtbücher, welche denselben aufgezeichnet haben, dadurch geschwächt werde, oder mit andern Worten: wiefern das argumentum negativum den positiven Berichten entgegengesetzt werden könne?

Wir machen mit Matthäus den Anfang. In den Verhandlungen über die Geschichte der Auferstehung haben wir das sonderbare Benehmen des Matthäus in Darstellung jener Geschichte schon einer Untersuchung unterworfen. S. unsern §. 96 S. 360 und 362 IX. Bd. So wie er die erste Nachricht der Frauen von der Auferstehung vorgetragen hat, schreitet er unverzüglich zur Abschiedsrede Jesu an seine Jünger in Galiläa, welche sein letztes Wort an dem bevorzugten Schauplatze seiner Thätigkeit war. Die zwischen einfallenden Begegnisse hat er sämmtlich übergangen: Wie Jesu am Auferstehungstage den Petrus, am Abend den Pilgern nach

Emmaus, dann den versammelten Aposteln erschienen ist, und nach acht Tagen abermals sich in ihrer Mitte eingestellt hat. Statt dessen, wie gesagt, eilet er dem Ende der Galiläischen Geschichte zu. Er hielt nämlich die Auferstehung für völlig beurkundet, wenn er außer dem Berichte der Frauen eilf versammelte Zeugen namhaft machte, die Jesu am Galiläischen Berge nicht nur gesehen, sondern auch gehört haben, wie er die Worte des Abschieds sprach. Den Anlaß aber zu diesem weiten Sprunge fanden wir in dem Befehle des Engels an die Frauen, den Jüngern zu bedeuten, daß sie sich nach Galiläa verfügen, wo sie den Herrn sehen werden. Der angeregte Gedanke an Galiläa führte nemlich den Schriftsteller hinweg über die Zwischenhandlungen zu den letzten Worten in Galiläa und an das bald zu erreichende Ende seines Buches.

Ueberhaupt, um ihn zu begreifen, müssen wir uns die Geschichtschreibung der Griechen und Römer aus dem Sinne schlagen. Die Vorstellung welche Matthäus von seiner Aufgabe hatte, war nicht eine vollständige Biographie Jesu seinen Zeitgenossen in die Hände zu legen nach Art der classischen Autoren, welche die Ganzheit des ergriffenen Gegenstandes umfaßten, wie z. B. Tacitus im Leben des Julius Agricola. Unbekannt mit den Gedanken ein kunstgerechtes Geschichtbuch fertigen zu wollen, behalf er sich damit, seine Erinnerungen, wie sie ihm im Geiste aufgiengen, in Schrift zu bringen, wozu ihn das Bedürfniß seiner Zeit aufforderte. Nach diesem Maßstabe muß sich das Urtheil des Kritikers bilden, wiefern wenn Matthäus ewas nicht erzählt, was andere berichten, sein Stillschweigen ihr Ansehen entkräfte.

Die Richtung des Johanneischen Buches ist eine ganz andere. Wir haben mehrmal im Verlaufe dieser Untersuchungen die Wahrnehmung gemacht, daß der Evangelist Vorfälle oder Umstände zu erzählen unterlassen hat, die ihm, wie er es selbst verräth, wohl bekannt waren. Man erinnere sich an die Geschichte der Taufe Jesu und des letzten

Ostermahles [1]); an das Verhör bei Kaiphas [2]); an die Auferstehung [3]). Aehnlich ist sein Betragen in Beziehung auf die Himmelfahrt. Er macht uns mit Reden Jesu bekannt, welche sein αναβαινειν, Hinaufsteigen zum Vater vorverkünden. Wir beziehen uns auf das VI. Hauptstück, worin Jesu versichert, er sei herabgestiegen vom Himmel zur Nahrung für alle; (לחם. αρτος, Brod und Speise überhaupt), also zwar daß, wer sie genießet, ein ewiges Leben erlange: er sei herabgestiegen, sein Fleisch und Blut hinzugeben, deren Genuß vor dem Tode bewahre, und ins ewige Leben einführe. Als diese Reden das Mißfallen der Zuhörer erregten, erwiderte er Vers 61 und 62: Ist euch dieses zum Anstoße? Wie aber, wenn ihr sehen werdet den Menschensohn dahin hinaufsteigend, wo er zuvor war! Er rechtfertigt seine Behauptung, daß er vom Himmel gestiegen sei durch ein bevorstehendes Begebniß, welches sie sehen werden, nemlich das Wiederhinaufsteigen. Damit kann nicht gemeint sein ein Hinaufsteigen, wie das der Seele des Menschen im Tode. Das konnten die Leute nicht sehen, und konnten es nicht als einen Beweis anerkennen für sein Vorgeben, daß er vom Himmel herabgestiegen sei. Nur ein sichtbares Hinaufsteigen bestätigte das Vorgeben, welches die Zuhörer als anstößig verwarfen.

Der darauf folgende Satz bezieht sich auf das zweite Glied seines Vortrages, daß er sich selbst als Nahrung und sein Fleisch und Blut hergebe u. s. w. Da es eben so übel aufgenommen wurde, berichtigt er die anstößigen Worte, um das Mißverständniß zu heben, durch die Erläuterung: es müsse im geistigen Sinne aufgefaßt werden.

Auffallend ist die Erwiederung, welche Johannes XX. 17. dem Herrn in den Mund legt, als die Magdalenerin anbe-

1) Mein § 80.
2) § 86.
3) §. 95 S. 362. IX Bd.

tend vor ihm niederfiel: Ich bin noch nicht aufgestiegen zu meinem Vater; aber werde hinaufsteigen zu meinem Vater und eurem Vater, meinem Gott und euerm Gott. Was soll das heißen; will er vielleicht sagen: ich bin noch nicht gestorben; gedenke aber zu sterben; dann erst magst du mir die Ehre der seligen Geister erweisen? Er sagte das, nachdem er so eben vom Tode, vom wirklichen Tode, erstanden war: er müßte also ein zweites Mal zu sterben beabsichtet haben, was nicht geschehen ist; oder er ist lebend aufgestiegen, wie es die andern Geschichtbücher bezeugen.

Diese Stellen, welche Johannes in seinem Evangelium aufbewahren wollte, geben uns zu verstehen, daß er Kenntniß von der erfüllten Thatsache hatte; widrigenfalls hätte er Ursache gehabt, dieselben auszulassen. Johannes reihet sich also selbst den Zeugen der Himmelsfahrt an; nur hielt er es nach seiner Art für überflüssig zu erzählen, was andere schon erzählt hatten.

Hören wir nun die Einwendungen gegen Markus und Lukas. „Markus stimmt nicht mit Lukas, ja dieser nicht mit sich selbst überein. Nach dem Berichte des erstern hat es das Ansehen, als hätte Jesus unmittelbar von dem Mahle, bei welchem er den Eilfen erschien, also von einem Hause in Jerusalem aus, sich in den Himmel erhoben; denn das ανακειμενοις — εφανερωθη, και ωνειδισε — και ειπεν. — Ὁ μεν ουν κυριος, μετα το λαλησαι αυτοις ανεληφθη κ. τ. λ. hängt unmittelbar zusammen, und es läßt sich hier nur mit Gewalt eine Ortsveränderung und Zwischenzeit einschieben.“ S. 713. Vorläufig gedenke ich einer andern Forderung zu genügen, und was Markus mit dem Schlusse seines Buches eigentlich wollte ins Klare zu setzen; das Uebrige wird sich dann geben. Nachdem er die Botschaft der Frauen vorgetragen hat, gehet er, angefangen vom 9. Verse, zu einer summarischen Anzeige der darauf folgenden Vorgänge über, welche er als eben so viele Beweise der geschehenen Auferstehung nicht erzählt, sondern nur dem Leser

vorzählt; nemlich, daß der Erstandene der Magdalenerin erschienen, dann den beiden Männern auf dem Wege nach Emmaus, die es den Aposteln hinterbrachten; wie er später sich wieder den Eilfen dargestellt; hierauf, wie er von Ihnen (in Galiläa) Abschied nahm, und endlich wie er aufgenommen würde in den Himmel. Zusichtlich ist es ihm darum zu thun, ein Verzeichniß der Vorfälle zu geben, welche die Auferstehung als eben so viele Beurkundungen zur Gewißheit erheben; denn der Schluß des Buches ist nichts anderes als ein Verzeichniß. Es handelt sich nun lediglich darum, ob die Abschiedsrede Vers 15, 16, 17, 18. von der Himmelfahrt 19, 20. ohne Gewalt getrennt werden können; sollte das nicht angehen, und beide Stücke nothwendig ein Ganzes ausmachen, so würde dasselbe allerdings vor dem zweiten Erscheinen Jesu zu Jerusalem unter den Eilfen anfangen, und er am Schlusse der Versammlung zum Fenster hinaus gen Himmel gefahren sein.

Ohne mich einer Gewaltthat schuldig zu machen, ziehe ich die Abschiedsrede am Galiläischen Berge bei Matthäus mit der Rede des Markus, Vers 15—19, in Vergleichung. Genau besehen, kann ich nur diese Verschiedenheit zwischen beiden finden, daß sie Markus um einige Sätze erweitert hat. Die Himmelfahrt aber hängt nur scheinbar mit jener Rede zusammen. Die Worte mit Mark. XVI. 19. *Ὁ μεν ουν κυριος μετα το λαλησαι αυτοις ανεληφθη* fangen einen eigenen Satz an, ohne eine Beziehung auf jene Rede. Die zusammengesetzte particula *μεν ουν* schließt nicht nach oben, wie z. B. igitur, itaque, sondern sie ist assertorisch in dem Satze, in welchem sie stehet; der Hieronymianische Text giebt sie richtig: Dominus quidem, postquam locutus est. rel. Die Worte aber, wenn sie sich nach Oben bezögen, müßten also lauten: *ὁ δε κυριος ταυτα λαλησας ανεληφθη*, oder auch, *μετα το λαλησαι ταυτα*—; das pronomen demonstrativum mußte vorhanden sein, um eine Beziehung auf das Vorausgehende anzusagen. Wenn nun der Exeget nicht im Unfrieden mit

3.
Die Anfänge der liturgischen Exegese im Abendland.

Die großen Männer der Kirche haben zu allen Zeiten der Liturgie einen hohen Grad von Aufmerksamkeit angedeihen lassen und dadurch gezeigt, daß sie dieselbe in ihrer ganzen Wichtigkeit erkannten und nach ihrem Einfluß auf den Glauben und das Leben zu würdigen wußten. Indessen ist unter den Kirchenschriftstellern und Vätern der sechs ersten Jahrhunderte keiner, der eine umfassende Beschreibung und Erklärung der Liturgie überhaupt, oder auch nur eines abgeschlossenen Ritus zum Gegenstand einer literarischen Arbeit gemacht hätte. In ihren Schriften werden theils die gottesdienstlichen Institutionen und ihre Bedeutung da und dort gelegenheitlich und nebenher berührt, etwa um ein in Rede stehendes Dogma zu erläutern, um den Beweis zu unterstützen, den Angriff zurückzuweisen, die Calumnie zu entkräften, oder auch nur, um den Vortrag zu beleben; — theils werden einzelne Fragen vom Standpunkte der liturgischen Exegese aus behandelt; sie erstrecken sich jedoch nie über einen vollständigen Ritus, wozu stets ein Complex von Ceremonien gehört. —

Wem es nun darum zu thun ist, das Alter einzelner Cultformen zu ermitteln, oder sich zu überzeugen, was man in den frühesten Zeiten der Kirche denselben für eine Bedeutung zuerkannt habe, der wird zu den angedeuteten Schriften seine Zuflucht nehmen müssen, und an reichlicher Ausbeute wird es ihm nicht fehlen; — eine umfassendere liturgische Abhandlung wird er aber umsonst suchen.

Sowie sich uns, was das Aeußere oder den Umfang betrifft, einerseits nur gelegenheitliche Notizen, anderseits nur Beantwortungen einzelner Fragen, mithin Bruchstücke, darbieten, — so ist auch der Inhalt erst keimartig gegeben: wir finden überall nur Anfänge einer liturgischen Exegese,

die aber in ihrer Aufeinanderfolge eine organische Entwicklung, eine Bewegung von Innen nach Außen erkennen lassen.

Wir werden es versuchen, diese Anfänge hervorzuheben und zu würdigen; zugleich aber auch zeigen, durch welche Voraussetzungen das erste Erscheinen einer umfassenderen Arbeit dieses Faches bedingt war.

I. Der erste Kirchenschriftsteller des Abendlandes, der durch sein seltenes Talent sowohl, als durch seine enorme Gelehrsamkeit, und durch seine dialectische Kunst ebenso, wie durch seine unerschöpfliche Gemüthskraft bewunderungswürdige Carthaginensische Priester Tertullian [1]), dessen Leben in die Zeit von 160 bis 240 n. Chr. fällt, hat in seinen zahlreichen, größern und kleinern Abhandlungen, z. B. **de corona militis, de baptismo, de oratione, de poenitentia, de monogamia, de jejuniis, de virginibus velandis, de anima** u. s. w. eine Menge der schätzbarsten Nachrichten über den Gottesdienst seiner Zeit hinterlassen und die Administration einzelner Sacramente und Sacramentalien, sowie sonstige kirchliche Institutionen auf eine Weise zur Sprache gebracht, daß seine Monographien eine wahre Fundgrube für den Alterthumsforscher und Liturgiker bilden. Aber keine derselben kann als ein Zweig der Liturgik bezeichnet werden, wie eine Betrachtung im Einzelnen deutlich machen wird. Es genügt übrigens, das Gesagte an ein paar Beispielen nachzuweisen, wozu wir eine Stelle aus der Abhandlung „**de corona militis**“ und die Monographie „**de Baptismo**“ erwählen. —

Die berührte Stelle lautet, wie folgt: „Wenn wir uns dem Taufbrunnen nahen, so schwören wir an eben der

1) „Apud Latinos, sagt Vincenz von Lerin, nostrorum omnium facile princeps judicandus est hic. Quid enim hoc viro doctius, quid in divinis atque humanis rebus exercitatius?“ Comonitorii cap. *XXIV*. Cfr. *Hein. Christ. Ballenstedt*, Tertullians Geistesfähigkeiten, Religionsbekenntnisse und Theologie. Helmstedt, 1786. Möhler, Patrologie der christl. Literärgeschichte. Bd. I. p. 701—789. Regensburg, 1840. —



der Grammatik leben darf, so sind, wie wir gesagt haben, nach dem Berichte der Frauen sechs Beweise zu dessen Bestätigung aufgeführt; das Begegniß der Magdalenerin, der zwei Reisenden; das Auftreten am Abend unter den Eilfen; dann am achten Tage unter eben denselben; der Abschied in Galiläa und die Himmelfahrt.

Was Markus mit dem Schlusse seines Buches lehren wollte, liegt wohl nicht länger im Dunkeln. Die erste Hälfte des Vorgebens: „Markus stimmt nicht mit Lukas überein," beruhend auf Mißdeutungen, haben wir beantwortet; die andere Hälfte: „ja dieser (Lukas nemlich stimmt) nicht mit sich selbst überein," stehet auf so schwachen Füßen, daß wir sie auch übergehen könnten, ohne der guten Sache etwas zu vergeben. Lukas hat bekanntlich die Himmelfahrt zwei Mal beschrieben, am Ende seines Evangeliums und im Anfange der Apostelgeschichte: beide Erzählungen sollen nicht mit einander übereinstimmen.

„Da Lukas am Schlusse seines Evangeliums das Verhalten der Jünger, wie sie dem in den Himmel entrückten Jesus fußfällige Verehrung gebracht, und mit großer Freude sich nach der Stadt zurückbegeben haben, umständlich genug erzählt: so würde er ohne Zweifel die ihnen durch Engel zu Theil gewordene Kunde als nächsten Grund ihrer Freude bemerklich gemacht haben, wenn er schon bei Abfassung seiner ersten Schrift etwas von derselben gewußt hätte; es scheint sich hiernach vielmehr dieser Zug allmählig in der Ueberlieferung ausgebildet zu haben, um auch diesem letzten Punkte des Lebens Jesu seine Ehre anzuthun; und das unzulängliche menschliche Zeugniß über seine Erhebung in den Himmel durch zweier himmlischer Zeugen Mund bekräftigt werden zu lassen." S. 714, 715. Diesem ohne Zweifel setze ich ein anderes ohne Zweifel entgegen: Lukas wußte am besten was er im Evangelium geschrieben, und hätte sich ohne Zweifel gehütet, in der Apostelgeschichte Dinge zu erzählen, die seinen ersten Bericht der Unwahrheit überwiesen. Die erste Erzählung

ist allerdings die kürzere, die der Apostelgeschichte die längere und umständlichere: wenn es Ihnen hiernach scheint; denn was Ihnen scheint, ist auch ein Argument; so scheint es mir, Lukas habe sich in der ersten Schrift kürzer gefaßt, weil er sich in der zweiten nicht etwa wörtlich wiederholen wollte; sondern für sie die weitere Ausbildung der Geschichte vorbehalten hatte. Wenn aber an Ihrem „ohne Zweifel“ und „es scheint“ mehr wäre, als daran ist, so würde es doch nicht beweisen, was Sie als Hauptsatz vorangestellt haben: Lukas stimmt mit sich selbst nicht überein; Sie hätten nur bewiesen, daß sich die Erzählung in der Apostelgeschichte fortgebildet habe. Dagegen hätten Sie zeigen müssen, beide Erzählungen seien mit einander nicht vereinbarlich, was Sie wohlweislich ausgewichen haben.

Lukas hat seine Aufgabe ganz gut begriffen, indem er die Himmelfahrt zweimal erzählt hat. Zuerst gehörte sie dem Evangelium an als Schluß und Krone der Tage des Messias; dann der Apostelgeschichte als Eingangspunkt einer neuen Zeit, in welcher die Strahlen des aufgegangenen Lichtes in Palästina sich unaufhaltsam ausbreiteten, immer mehr über die Länder ergossen und über ferne Völker, sie aufzuwecken zur Weisheit reinsittlichen Lebens und zum Anstreben nach Gütern geistiger Veredlung.

Dieses unter vielen Geschäftsabhaltungen und längern Unterbrechungen, so daß mir die Sache beinahe fremd werden wollte, zu Stande gekommene Gutachten, widme ich Ihnen, Herr Dr. David Friedrich Strauß! und ersuche Sie, die Gabe gefällig hinzunehmen, oder wenn sie Ihr Mißfallen auf sich zöge, dasselbe laut werden zu lassen; doch nicht in allgemeinen Sätzen, sondern wie ich Ihre Schrift von Paragraph zu Paragraph begleitet habe, so an der meinigen zu thun. Gleichwohl ein Greis, werde ich nicht säumen, Ihnen entgegen zu kommen.

3.
Die Anfänge der liturgischen Exegese im Abendland.

Die großen Männer der Kirche haben zu allen Zeiten der Liturgie einen hohen Grad von Aufmerksamkeit angedeihen lassen und dadurch gezeigt, daß sie dieselbe in ihrer ganzen Wichtigkeit erkannten und nach ihrem Einfluß auf den Glauben und das Leben zu würdigen wußten. Indessen ist unter den Kirchenschriftstellern und Vätern der sechs ersten Jahrhunderte keiner, der eine umfassende Beschreibung und Erklärung der Liturgie überhaupt, oder auch nur eines abgeschlossenen Ritus zum Gegenstand einer literarischen Arbeit gemacht hätte. In ihren Schriften werden theils die gottesdienstlichen Institutionen und ihre Bedeutung da und dort gelegenheitlich und nebenher berührt, etwa um ein in Rede stehendes Dogma zu erläutern, um den Beweis zu unterstützen, den Angriff zurückzuweisen, die Calumnie zu entkräften, oder auch nur, um den Vortrag zu beleben; — theils werden einzelne Fragen vom Standpunkte der liturgischen Exegese aus behandelt; sie erstrecken sich jedoch nie über einen vollständigen Ritus, wozu stets ein Complex von Ceremonien gehört. —

Wem es nun darum zu thun ist, das Alter einzelner Cultformen zu ermitteln, oder sich zu überzeugen, was man in den frühesten Zeiten der Kirche denselben für eine Bedeutung zuerkannt habe, der wird zu den angedeuteten Schriften seine Zuflucht nehmen müssen, und an reichlicher Ausbeute wird es ihm nicht fehlen; — eine umfassendere liturgische Abhandlung wird er aber umsonst suchen.

Sowie sich uns, was das Aeußere oder den Umfang betrifft, einerseits nur gelegenheitliche Notizen, anderseits nur Beantwortungen einzelner Fragen, mithin Bruchstücke, darbieten, — so ist auch der Inhalt erst keimartig gegeben: wir finden überall nur Anfänge einer liturgischen Exegese,

die aber in ihrer Aufeinanderfolge eine organische Entwicklung, eine Bewegung von Innen nach Außen erkennen lassen.

Wir werden es versuchen, diese Anfänge hervorzuheben und zu würdigen; zugleich aber auch zeigen, durch welche Voraussetzungen das erste Erscheinen einer umfassenderen Arbeit dieses Faches bedingt war.

I. Der erste Kirchenschriftsteller des Abendlandes, der durch sein seltenes Talent sowohl, als durch seine enorme Gelehrsamkeit, und durch seine dialectische Kunst ebenso, wie durch seine unerschöpfliche Gemüthskraft bewundernswürdige Carthaginensische Priester Tertullian [1]), dessen Leben in die Zeit von 160 bis 240 n. Chr. fällt, hat in seinen zahlreichen, größern und kleinern Abhandlungen, z. B. **de corona militis, de baptismo, de oratione, de poenitentia, de monogamia, de jejuniis, de virginibus velandis, de anima** u. s. w. eine Menge der schätzbarsten Nachrichten über den Gottesdienst seiner Zeit hinterlassen und die Administration einzelner Sacramente und Sacramentalien, sowie sonstige kirchliche Institutionen auf eine Weise zur Sprache gebracht, daß seine Monographien eine wahre Fundgrube für den Alterthumsforscher und Liturgiker bilden. Aber keine derselben kann als ein Zweig der Liturgik bezeichnet werden, wie eine Betrachtung im Einzelnen deutlich machen wird. Es genügt übrigens, das Gesagte an ein paar Beispielen nachzuweisen, wozu wir eine Stelle aus der Abhandlung „**de corona militis**“ und die Monographie „**de Baptismo**“ erwählen. —

Die berührte Stelle lautet, wie folgt: „Wenn wir uns dem Taufbrunnen nahen, so schwören wir an eben der

---

1) „Apud Latinos, sagt Vincenz von Lerin, nostrorum omnium facile princeps judicandus est hic. Quid enim hoc viro doctius, quid in divinis atque humanis rebus exercitatius?“ Comonitorii cap. *XXIV*. Cfr. *Hein. Christ. Ballenstedt*, Tertullians Geistesfähigkeiten, Religionsbekenntnisse und Theologie. Helmstedt. 1786. Möhler, Patrologie der christl. Literärgeschichte. Bd. I. p. 701—789. Regensburg, 1840. —

Stelle, jedoch auch ein wenig vorher in der Kirche in die Hand des Vorstehers, daß wir dem Teufel, seiner Hoffart und seinen Engeln entsagen. Dann werden wir dreimal untergetaucht, wobei wir etwas mehr, als der Herr im Evangelium bestimmt hat, antworten. Von da herausgehoben kosten wir Milch und Honig als Sinnbild der Eintracht und versagen uns das gewöhnliche Waschbad durch eine ganze Woche hindurch von diesem Tage an. Das Sacrament der Eucharistie, welches der Heiland zur Zeit des Nachtmahles verordnet und Allen anvertraut hat, empfangen wir auch in den vor Tagesanbruch statthabenden Versammlungen, und wir empfangen es bloß aus den Händen derer, die uns vorgesezt sind. Wir bringen jährlich für die Verstorbenen, für ihren Eingang ins wahre Leben, Opfer dar. Am Sonntag zu fasten oder knieend zu beten, halten wir für unstatthaft; — dasselbe beobachten wir von Ostern bis Pfingsten. Sorgfältig verhüten wir es auch, von unserm Kelch oder Brod etwas zu entehren. Bei jedem Vorwärtsgehen und Fortschreiten, — beim Ein- und Ausgang, wenn wir uns ankleiden und beschuhen, wenn wir uns waschen, wenn wir speisen, wenn wir Lichter anzünden, wenn wir uns legen oder setzen, — womit wir immer uns beschäftigen, bezeichnen wir die Stirne mit dem Kreuzeszeichen." [1]) —

Gewiß eine sehr merkwürdige und für die Kenntniß der altkirchlichen Praxis in Bezug auf die Liturgie überaus reichhaltige Stelle. Was will sie aber? Versucht sie etwa eine Deutung gewisser Cultformen? Will sie vielleicht den Ursprung und das Alter dieser oder jener Institution nachweisen? Oder beabsichtigt Tertullian wenigstens eine Uebersicht, — ein Bild der gottesdienstlichen Gebräuche seiner Zeit zu geben? Nichts von all dem! Wie sich aus dem Zusammenhang ergiebt, will er bloß zeigen, daß bei den Christen

1) De corona militis c. 3. Opp. Tom I. cur. E. F. *Leopold.* Lipsiae, 1839.

manche Sitten und Gebräuche bestehen, wofür in den heil. Schriften keine Spur einer positiven Anordnung vorkomme, sondern die sich lediglich auf das Ansehen der Tradition stützen. Ein christlicher Soldat hatte sich nämlich, mit der „corona castrensis“ in der Hand, (statt dieselbe, wie die Uebrigen, auf dem Haupt zu tragen), dem Tribun zum Empfang seines Soldes genaht. Man stellte ihn zur Rede und als er muthvoll erklärte, seine Religion erlaube ihm nicht, das Haupt mit einem Kranze zu schmücken, wurde er vom Heere ausgestoßen und einstweilen eingekerkert. Sein Betragen ward um so heftiger getadelt, als man sogar fürchtete, es möchte auf diesen Anlaß hin eine abermalige Verfolgung gegen die Christen ausbrechen. Tertullian übernahm es nun, den Soldaten zu vertheidigen, wobei er sich hauptsächlich auf die Ueberlieferung beruft. Die heil. Schrift, sagt er, spreche sich weder für noch gegen, die althergebrachte Sitte aber gegen die Bekränzung aus. Man solle jedoch nicht glauben, daß eine Sitte, wenn sie nicht auf das Zeugniß eines Ausspruchs der heil. Schrift gestützt sei, minderes Ansehen verdiene; — vielmehr beruhen eine große Anzahl der bedeutsamsten und ehrwürdigsten Gebräuche lediglich auf der Autorität der Tradition. Bei dieser Gelegenheit führt er dann beispielsweise Alles das an, was unsere Stelle enthält. —

Die Monographie „de Baptismo“ [1]) ist für die Liturgik und Archäologie eine der reichhaltigsten Schriften des frühesten christl. Alterthums, wie wir aus einem möglichst gedrängten Auszuge aus derselben uns sogleich überzeugen können. —

Nachdem Tertullian die Veranlassung zu seiner Arbeit und den eigentlichen Gesichtspunkt derselben kurz angegeben hat [2]), sucht er vor Allem, daß wir uns so ausdrücken, die

---

1) Opp. Tom. II. p. 82. ss. Ihre Abfassung fällt noch in die kathol. Periode Tertullians. Möhler a. a. O. S. 713.

2) Cap. 1 et 2.

Ehre des Wassers zu retten. Er weist nach, welche alte und ehrwürdige Substanz das Wasser sei; — wie der Geist Gottes schon im Anfang vor allen Elementen das Wasser zu seinem Wohnsitz und Träger gewählt habe, so daß in der Folge die Einrichtung und Anordnung der Dinge gemäß dem Rathschlusse Gottes durch den vermittelnden Einfluß des Wassers vor sich gegangen sei. — „Damit die Feste des Himmels werde, mußten die Gewässer sich scheiden, und damit trockenes Land werde, mußten sie sich sammeln. Als hierauf der Erde Bewohner gegeben wurden, ergieng zuerst an das Wasser der Befehl, Lebendiges hervorzubringen. Das Wasser brachte aber zuerst lebende Wesen hervor, damit man an der belebenden Kraft des Wassers bei der Taufe keinen Anstoß nehme [1]).“

Nun begegnet Tertullian der möglichen Einwendung, daß wir nicht mit jenem ursprünglichen, durch den heil. Geist geheiligten Wasser getauft werden, — indem er sagt: „Freilich nur in soweit werden wir mit demselben Wasser getauft, als die Gattung die nämliche, die Art hingegen verschieden ist. Was aber der Gattung zugetheilt ward, das wirkt auch in der Art fort (quod autem generi attributum est, etiam in specie redundat). — So macht es keinen Unterschied, ob jemand im Meer oder in einem Sumpf, ob in einem Fluß oder einer Quelle, — ob in einem See oder in einem künstlichen Behälter abgewaschen wird, u. s. w. Alles Wasser also erlangt in Folge seines ursprünglichen Vorranges die geheimnißvolle Kraft der Heiligung unter Anrufung des Namens Gottes. Denn alsbald kommt der Geist Gottes über das Wasser, heiliget es durch sich und dem also geheiligten wird die Kraft zu Theil, wiederum zu heiligen [2]).“

Aber auch bei heidnischen Völkern, bemerkt der berühmte Lehrer weiter, diene das Wasser zu allerlei Weihen und

---

1) Ibid. cap. 4.
2) Ibid. cap. 5.

Sühnungen, z. B. der Häuser, Tempel und ganzer Städte; — sie glauben sich durch Wasser von den Verbrechen des Meineides und Mordes reinigen zu können. Wenn solches aber der natürlichen Qualität des Wassers zugeschrieben werde, folgert Tertullian, um wie viel mehr müsse erst das von Gott geheiligte Wasser wirken? Es lasse sich in diesem heidnischen Glauben und Treiben übrigens gar wohl die Arglist des Satans erkennen, der das Werk Gottes nachäffe, indem er an den Seinen, um sie in der Täuschung zu erhalten, eine Art Taufe vollziehe.

Als das merkwürdigste und sprechendste Vorbild der christl. Taufquelle wird der Teich Bethesda hervorgehoben. „Das Wasser desselben wurde, heißt es, durch einen Engel in Bewegung gesetzt. Die Kranken harrten, denn wer zuerst hinabstieg, war frei von seinen Leiden. Diese Gestalt eines leiblichen Heilmittels verkündete ein geistiges Heilmittel, in der Weise, wie immer Leibliches als Typus des Geistigen vorangeht. — Als daher die Gnade Gottes in reicherem Maaß auf die Menschen herniederkam, nahm auch die Wirksamkeit des Wassers und des Engels zu, und während sie zuvor körperliche Gebrechen heilten, heilen sie izt den Geist, während sie zeitliches Wohlbefinden bewirkten, stellen sie izt das ewige Heil wieder her, u. s. w. [1]).“

„Nicht als ob wir in der Taufe des heil. Geistes theilhaftig würden, sondern in dem Wasser werden wir durch den Engel gereinigt und so auf den Empfang des heiligen Geistes vorbereitet. Auch dafür haben wir ein Vorbild. Gleichwie nämlich Johannes der Vorläufer des Herrn war, und als solcher ihm den Weg bereitete: so bereitet auch der bei der Taufe wirksame Engel auf den heil. Geist vor durch die Sündenvergebung, welche der Glaube, der besiegelt ist im Vater, Sohn und heil. Geist, erlangt. Denn wenn jede Wahrheit auf die Aussage dreier Zeugen sich stüzt, so genügt

1) Ibid. c. 5.

die Zahl der göttlichen Namen um so mehr, da wir für unsern Glauben durch den ertheilten Segen dieselben zu Zeugen haben, die auch die Bürgen unseres Heiles sind. Weil aber sowohl die Bezeugung des Glaubens als auch Verbürgung des Heiles durch Drei geschah, so darf die Kirche nicht mit Stillschweigen übergangen werden, denn wo die Drei, d. i. der Vater, Sohn und heil. Geist sind, dort ist die Kirche; sie ist ja der Leib der Drei [1])."

„Sind wir aus dem Bade herausgestiegen, so werden wir nach altem Brauch mit gesegnetem Oel gesalbt, wie man mit Oel aus dem Horn zum Priesterthum zu salben pflegte. So wurde Aaron von Moses gesalbt; und von der geistigen Salbung, womit unser Herr nach der Apostelgeschichte (4, 27.) vom Vater gesälbt ward, erhielt er den Namen Christus. (Abgeleitet von Chrisma, d. i. Salbung.) So werden auch wir leiblich gesalbt, die Wirkung aber ist eine geistige, wie ja auch der Taufact, bestehend in der Untertauchung im Wasser, ein leiblicher, die Wirkung aber, nämlich die Sündenvergebung, eine geistige ist [2])." —

„Hierauf legt man dem Täufling die Hand auf, um kraft der Segnung den heil. Geist herbeizurufen und einzuladen. Sollte es wohl menschlicher Energie vergönnt sein, einen Geist in das Wasser zu bringen und durch Auflegung der Hände eine Vereinigung derselben (des Geistes und Wassers) zu bewirken [3]); — Gott aber sollte es nicht

1) Ibid. c. 6.
2) Ibid. c. 7. —
3) Diese beinahe unübersetzbare Stelle muß, wenn sie einen Sinn haben soll, auf die bei vielen heidnischen Völkern übliche Hydromantie bezogen werden. Sie wurde angewandt, um zukünftige Dinge, z. B. den Erfolg einer Krankheit, eines Krieges u. dgl. zu erfahren, oder auch sonstige Belehrungen von den Göttern zu erhalten. So sagt der heil. Augustinus von Numa Pompilius: „Hydromantiam facere compulsus est, *ut in aqua vi-*

vergönnt sein, durch heilige Hände in seinem Organ eine hohe geistige Kraft hervorzurufen? Auch hiefür ist ein Vorbild im alten Bund, wo Jakob seine Enkel, die Söhne Josephs, Ephraim und Manasse, segnete, indem er ihnen die Hände kreuzweis auflegte, daß sie den künftigen Segen durch Christus verkündeten. Alsdann steigt der heil. Geist gnädig herab vom Vater auf die gereinigten und gesegneten Leiber, er erkennt, so zu sagen, in dem Taufwasser seinen alten Wohnsitz und läßt sich da nieder, wie er sich niederließ auf den Herrn in Gestalt einer Taube, damit die Natur des heil. Geistes durch die Einfalt und Unschuld des gallenlosen Thieres angedeutet würde, u. s. w. [1])."

Weiterhin zählt Tertullian einige Vorbilder der Taufe auf, namentlich den Durchgang der Israeliten durchs rothe Meer; — die Umwandlung des bittern Wassers in süßes; das Wasser, das für das schmachtende Volk aus dem Felsen floß. — Dann berührt er einige Thatsachen und Aussprüche des N. B., um zu zeigen, welche Wichtigkeit dem Wasser auch hier zukomme und in welches Verhältniß zu diesem Element sich Christus gesezt habe. Nach diesem bringt er Einiges zur Sprache, was für die Liturgik von minderem Belang ist, z. B. den Unterschied der Taufe Johannis und Christi; die Frage, warum Christus nicht selbst getauft habe u. dgl. Bei dem Beweis für die Nothwendigkeit der Taufe wird der Taufformel auf den Namen (in nomen) des Vaters, des Sohnes und des heil. Geistes Erwähnung gethan und die Taufe als das Gewand des Glaubens (vestimentum quodammodo fidei) bezeichnet.

Das Recht der Ertheilung dieses Sacramentes wird

" *deret imagines deorum,* vel potius ludificationes daemonum, *a quibus audiret, quid in sacris constituere atque observare deberet."* De civitate Dei lib. VII. c. 35. Ueber die verschiedenen Arten der Hydromantie vergl. *Joann. Ludov. de Vivis* ad h. l.

1) *Tertull.* l. c. c. 8.

dem Bischofe; hierauf den Priestern und Diaconen, jedoch nicht ohne Bevollmächtigung des Bischofs; — den Laien im Nothfall, den Weibern gar nicht zuerkannt. — Hinsichtlich der Personen, welche die Taufe empfangen dürfen und sollen, muß nach Tertullian die Mahnung beachtet werden, daß das Heilige nicht den Hunden vorgeworfen werden dürfe, und daß eine vorgängige Prüfung der Würdigkeit unerläßlich sei. Ueber die Kindertaufe spricht er sich bedenklich, sogar mißbilligend aus, obschon aus seinen Worten hervorgeht, daß sie damals üblich gewesen. Als die passendsten Zeiten für die feierliche Ertheilung der Taufe werden das Paschafest und Pfingsten erklärt, jenes wegen des Leidens des Herrn [1]), dieses der Ausgießung des heil. Geistes wegen. Indessen könne die Taufe an jedem Tag giltig gespendet werden. Zuletzt sind die Vorbereitungen namhaft gemacht und dringend empfohlen: das häufige Gebet und Fasten, besonders das Gebet mit Knien und Nachtwachen verbunden. — Wie aus diesen Auszügen ersichtlich, liegt in Tertullian's Abhandlung nicht bloß die Erwähnung der bedeutendsten Taufceremonien vor uns, sondern es wird auch ihr Sinn angedeutet und auf ihren Ursprung hingewiesen. Insoferne könnte man die Abhandlung der Liturgik beizählen zu müssen glauben. Auch der darin enthaltene Versuch, die Wichtigkeit des Wassers und seine Bedeutung in der Heilsöconomie auf historisch-traditionellem Weg zu erheben, wird stets ein Moment der umfassenden Erklärung des Taufritus bilden. Und dennoch ist die Abhandlung eine apologetisch-dogmatische, nicht eine liturgische. Die Secte der Cainiten, in der sich „eine weibliche Viper", Namens Quintilla, besonders hervorthat, verwarf die Taufe

---

1) Das πασχα σταυρωσιμον (Kreuzigungs-Pascha) zu unterscheiden von dem πάσχα αναστασιμον (Feste der Auferstehung), deren Verwechslung nicht wenig zu den Mißverständnissen, die uns in der Geschichte des Osterstreites anekeln, beigetragen hat. —

im Wasser auf den Grund hin, daß es der Majestät Gottes unwürdig sei, die Gnadenwirkungen an so gemeine, materielle Dinge, wie das Wasser, zu knüpfen und davon abhängig zu machen. Dieser häretischen Behauptung gegenüber nun zeigt Tertullian die Vorzüge des Wassers sowohl, als auch die Prophetien und Typen des A. B., welche auf den Taufact selber und die wichtigsten, ihn umgebenden Ceremonien hinweisen. Bloß gelegenheitlich berührt er auch die liturgische Seite des Sacraments.

Nichts destoweniger dürfen wir die Tendenz, die sich in diesen vereinzelten und zufälligen Andeutungen über den Sinn und Ursprung der Taufceremonien zu erkennen giebt, und die bis ins späte Mittelalter herab die liturgische Exegese vorzugsweise beherrscht und characterisirt, nicht übersehen, die Tendenz nämlich, alle liturgischen Acte auf die heilige Schrift, namentlich auf die Vorbilder des Alten Bundes zurückzuführen. Es liegt hier die Anschauung zu Grund, daß das Werk der Erlösung eine große, untheilbare, durch alle Zeiten hindurchgehende Oeconomie Gottes sei, — vorgebildet und verheißen im alten Bund; vollbracht durch Jesus Christus; fortgesezt durch den heil. Geist in der Kirche, — daß mithin die Handlungen der Kirche im Ganzen und Einzelnen, wie als der Vollzug dessen, was der Heiland gethan und angeordnet, so als die Erfüllung und Verwirklichung der alttestamentlichen Typen und Verheißungen aufgefaßt werden müssen.

So großartig und durch und durch wahr diese Grundanschauung ist, so schwer hält es, in ihrer Anwendung bei der Erklärung der einzelnen kirchlichen Institutionen das Richtige zu treffen. Wer weiß es nicht, welche Mißgeburten man zu Tag gefördert, — in welchen Spielereien man sich gefallen hat [1]) und wie sehr eben deßhalb diese Erklärungsweise in

1) So sagt Tertullian, wo er von der Taufzeit redet: „Diem baptismo solenniorem Pascha praestat, cum et passio domini,

Mißcredit gekommen ist. Abgesehen übrigens von allen mißlungenen Versuchen der Art darf die liturgische Exegese ihre Aufgabe nicht auf die Nachweisung der Vorbilder und positiven Anordnungen der Cultformen beschränken, wenn sie nicht auf der untersten Stufe ihrer Leistungen bleiben und bloß den Keim jenes Verständnisses, das sie vermitteln soll, geben will. —

II. Der heil. Cyprian, Bischof von Carthago und Martyrer († 258), dessen Schriften, „eine Ausstrahlung seiner geistigen Größe und Anmuth", der heil. Hieronymus aufzuzählen für überflüssig hält, weil sie, wie er sagt, ohnehin weiter leuchten als die Sonne scheint [1]), — hat nicht minder als sein Vorgänger auf die Cult-Gebräuche seiner Zeit da und dort hingewiesen; mitunter auch die anziehendsten Expositionen derselben gegeben.

In seiner Abhandlung „de oratione Dominica" [2]) führt er z. B. das „Sursum corda" mit dem Responsorium „Habemus ad Dominum" aus dem Meßformulare an, und was noch wichtiger ist, er verbreitet sich ziemlich ausführlich über die canonischen Stunden, deren Eintheilung durch die Geheimnisse der Erlösung begründet wird. Die Stelle ist wichtig genug, um hier der Hauptsache nach wiedergegeben zu werden.

„Wir lesen, daß mit Daniel die drei Jünglinge, welche Helden im Glauben, und in der Gefangenschaft Sieger waren,

---

in quam tingimur, adimpleta est. Nec incongruenter quis ad *figuram* interpretabitur, quod cum ultimum Pascha dominus esset acturus, missis discipulis ad praeparandum: Invenietis, inquit, hominem aquam bajulantem. (Marc. 14, 13.) *Paschae celebrandae locum de signo aquae ostendit.* (l. c. cap. 19.) — Beispiele der Art liefern Innocenz III. und Wilhelm Durand noch die Menge. —

1) Catalog. c. 67. bei Möhler a. a. O. S. 819.

2) Opera genuina, curante D. *J. H. Goldhorn.* P. II. pag. 155—176. Lipsiae, 1839.

beim Gebet sich an die dritte, sechste und neunte Stunde gehalten haben, wegen des Geheimnisses der Trinität, die erst in spätern Zeiten geoffenbart werden sollte. Indem nämlich die erste Stunde in die dritte übergeht, zeigt sie die vollendete Zahl der Dreieinigkeit; — ebenso, wenn die vierte zur sechsten fortschreitet, verkündet sie abermals die Dreieinigkeit. Und wenn von der siebenten an die neunte zum Abschluß kommt, so ist die ganze Trinität durch je drei Stunden ausgedrückt. Weil die Anbeter Gottes frühzeitig schon diese Stundenabschnitte im mystischen Sinn ausschieden (spiritaliter determinantes), hielten sie sich an gesetzlich festgesezte Gebetszeiten. Und nachmals ist es offenbar geworden, daß die Gerechten vordem nicht ohne geheimnißvolle Beziehung in dieser Ordnung gebetet haben. Denn zur dritten Stunde kam der heil. Geist über die Jünger herab, um die gnadenvolle Verheißung des Herrn zu erfüllen. Um die sechste Stunde stieg Petrus auf das Dach, wo er durch ein Zeichen und durch die ausdrückliche Ermahnung Gottes belehrt wurde, daß er die Gnade des Heils Keinem vorenthalten soll, da er zuvor über die Berufung der Heiden Bedenken getragen hatte. Und der Herr, der um die sechste Stunde gekreuzigt ward, hat bis zur neunten mit seinem Blut unsre Sünden abgewaschen; — um diese Stunde hat er, daß er uns erlösen und neubeleben könne, durch Leiden seinen Sieg vollendet."

"Für uns aber sind zu den von Alters her beobachteten Gebetsstunden neue Zeitabschnitte und Geheimnisse gekommen. Denn auch am frühen Morgen müssen wir beten, um die Auferstehung des Herrn zu feiern, was ehedem der heil. Geist in den Psalmen (5, 3. 4.) und durch den Propheten (Hos. 5, 15: 6, 1.) verkündete. — Nicht minder nothwendig ist das Gebet beim Scheiden der Sonne und des Tages. Christus nämlich ist die wahre Sonne und der wahre Tag; wenn wir nun beim Hinscheiden der natürlichen Sonne und des zeitlichen Tages flehen und bitten, daß uns von Neuem

das Licht zu Theil werde, so bitten wir um die Ankunft Christi, welche uns die Gnade des ewigen Lichtes gewähren wird [1]). . . .“

Wie wenig dieser Stelle die Bedeutsamkeit für die liturgische Exegese abzusprechen ist, so zeigt doch die Absicht der ganzen Abhandlung, in der sie vorkömmt, daß die gegebene Erklärung der canonischen Stunden nur beispielsweise eingeflochten sei. Der leitende Gedanke ist dieser: das „Beten ohne Unterlaß“ ist unerläßliche Pflicht für den Christen; sie gründet sich auf die Geheimnisse der Erlösung und auf die Nothwendigkeit, das ewige Leben, wo die Lobpreisung Gottes kein Ende nehmen wird, bereits hienieden zu anticipiren. Es haben schon die Auserwählten der alten Zeit zu bestimmten Stunden des Tages ihre Gebete dargebracht; die Kirche aber hat in ihren canonischen Stunden den Tag und die Nacht der Feier der höchsten Geheimnisse geweiht.

Solcher Stellen, in welchen dieser und jener Cultinstitution gelegentlich gedacht wird, ließen sich noch eine Menge anführen. Indessen hat der heil. Cyprian auch einzelne liturg. Gegenstände eigens behandelt und dadurch gewinnen seine Schriften für unser Fach eine Wichtigkeit, die jenen des Tertullian bei weitem nicht zuerkannt werden kann.

Eine eigentlich liturgische Erörterung enthält zuerst der Brief an Magnus [2]). Dieser hatte beim heil. Bischof angefragt, ob die Taufe der „Clinici“ durch Besprengung oder Aufgießung giltig sei oder nicht. Die Frage, wie man sieht, betrifft die Art und Weise, wie der Taufact vollzogen werden könne, — also einen Gegenstand, welcher ausschließlich der Liturgie angehört. —

Vor Allem will Cyprian seine Entscheidung als eine un-

---

1) L. c. cap. 34. 35. —

2) Epist. 76. *De baptizandis Novatianis et de iis, qui in lecto gratiam consequuntur*, nach der neuesten Pariser Ausgabe; — nach andern Epist. 69.

maßgebliche betrachtet wissen, — entscheidet übrigens bejahend. Wo auf Seiten des Spenders sowohl, als des Empfängers der volle und lebendige Glaube nicht fehle, sei auch an eine Verkürzung oder Verkümmerung der göttlichen Gnade nicht zu denken. Die Flecken der Sünde werden im Sacrament nicht in der Weise, wie im gewöhnlichen Bad der körperliche Schmutz, abgewaschen. Es dürfe uns nicht irren, wenn die Kranken bei der Taufe nur besprengt oder begossen werden, heiße es doch im Ezechiel: „Ich werde euch besprengen mit reinem Wasser, und ihr werdet gereinigt werden von allen Sünden; von all euerm abgöttischen Wesen will ich euch reinigen und euch ein neues Herz geben und einen neuen Geist in euch erwecken," — und ähnlich an andern Orten der heil. Schrift. Daraus erhelle, daß auch die bloße Besprengung mit Wasser eine reinigende Kraft bewähre, zumal in der Kirche, wo die Allmacht Gottes und die Wahrheit des Glaubens wirksam sei. Auch könne er nicht begreifen, warum man jene, welche die Taufe auf dem Krankenlager empfangen haben, nicht Christen, sondern Cliniker nenne; die Urheber dieses Namens müssen jedenfalls ihre Weisheit bei Hippocrates und Soranus geholt haben. Er kenne einen Kranken aus dem Evangelium, jenen Gichtbrüchigen, der Jahre lang im Bett gelegen, — und im Bette liegend endlich durch die Gnade des Herrn geheilt worden. Wenn man die Ueberzeugung hege, daß die durch Aufgießung Getauften keiner Gnade theilhaftig geworden, so möge man sie nicht täuschen, sondern bei etwaiger Genesung wirklich taufen; dürfe dieß nicht geschehen, so soll man sich auch an ihrem Glauben und an der Gnade des Herrn nicht vergreifen. Wolle man etwa behaupten, sie hätten zwar die Gnade empfangen, aber in geringerem Maaß, so daß sie wohl den Christen beigezählt aber nicht gleichgestellt werden können, so sei zu entgegnen, daß der heil. Geist nicht theilweise, sondern ganz über den Gläubigen komme. Wie es für Alle Tag werde und die Sonne über Alle gleichmäßig

ihr Licht ausstrahle, so und noch mehr lasse Christus, die wahre Sonne und der wahre Tag, sein ewiges Licht in der Kirche Allen ohne Unterschied leuchten. Ein Vorbild der gleichmäßigen Austheilung der Gnade in Christo finde sich beim Auszug der Israeliten, wo jedem ohne Rücksicht auf Geschlecht oder Alter dasselbe Maaß vom Manna zugeschieden worden. Die Gnade des heil. Geistes aber, obgleich in der Taufe von Allen in gleichem Maaß empfangen, nehme im Verhältniß der Mitwirkung in der Folge entweder zu oder ab, wie vom Samen des göttlichen Wortes nach Beschaffenheit des Erdreichs ein Theil zertreten werde, ein anderer Theil hingegen dreißig- sechszig- und hundertfältige Frucht bringe. Auf den Vorwand, daß die, welche während einer Krankheit getauft worden seien, nicht selten noch von unreinen Geistern versucht würden, antwortet Cyprian: der Satan habe bis zur Taufe zwar Macht über den Menschen, — verliere dieselbe aber und es verhalte sich mit ihm, wie mit den Scorpionen und Schlangen, welche im Trockenen gefährlich seien, dagegen ins Wasser geworfen unschadhaft werden. Die Erfahrung lehre übrigens, daß manche sogenannte „Clinici" durch ein musterhaftes Leben die Kirche zieren und von Tag zu Tag im Glauben und in der Gnade wachsen, während solche, die im Zustand der Gesundheit getauft worden, wenn sie nachher sündigten, in die Gewalt des unreinen Geistes gefallen.

Der heil. Cyprian beschränkt seine Erörterung lediglich auf die Zulässigkeit der Aufgießung oder Besprengung bei der Taufe, welche er mit großer Umsicht durch Aussprüche und Vorbilder der heil. Schrift, durch Consequenzen aus unläugbaren christlichen Principien, sowie endlich durch die Erfahrung beweist. Wenn man sich übrigens erinnert, daß die Gültigkeit der Taufe mittelst Aufgießung noch heut zu Tag von den Griechen und Russen geradezu verworfen und mit dürren Worten behauptet wird, „die Untertauchung sei das Wesen des Sacramentes der

Taufe [1])," so wird man sich überzeugt halten, daß die Abhandlung Cyprians ihre Bedeutung für die Liturgik selbst mit Rücksicht auf die Gegenwart noch keineswegs verloren habe.

Sowohl was den Gegenstand, als auch was den Umfang betrifft, geht der Brief an Cäcilius „De Sacramento calicis" [2]) dem vorhin betrachteten voran; — sonst aber hat Cyprian darin den Standpunkt der liturgischen Exegese nicht mit gleicher Sicherheit behauptet. Doch davon später.

Nachdem er Eingangs bemerkt, daß wohl die meisten Bischöfe sich an die Wahrheit des Evangeliums und die Ueberlieferung des Heilandes halten, — einige jedoch entweder aus Unwissenheit oder Einfalt bei der Consecration und Austheilung des Kelches des Herrn davon abgewichen, fährt er fort: „Wisse, daß bei der Opferung des Kelches die göttliche Tradition festgehalten und nichts Anderes von uns gethan werden soll, als was der Herr zuerst für uns gethan hat; der Kelch nämlich, der zu seinem Andenken geopfert wird, soll mit Wasser gemischten Wein enthalten. Denn wenn Christus sagt: „„Ich bin der wahre Weinstock"", so ist das Blut Christi nicht Wasser, sondern Wein. Auch kann, wo der Wein, der nach den Vorbildern und Aussprüchen der ganzen heil. Schrift das Sinnbild des Blutes Christi ist, in dem Kelch fehlt, sein Blut, durch das wir erlöset und belebt sind, nicht in demselben gezeigt werden." Die Vorbilder und Aussprüche der

---

1) Cfr. *Alexand. de Stourdza* Considerations sur la doctrine et l'esprit de l'eglise orthodoxe. Stuttgart, 1816. pag. 83—89. — Briefe über den Gottesdienst der morgenländischen Kirche. (Von Alex. Nikolaj. Murawieff.) Aus dem Russischen übersetzt von Muralt. Leipzig, 1838. Br. XVI. — Verfolgung und Leiden der katholischen Kirche in Rußland. Von einem ehemaligen russischen Staatsrath. Uebersetzt von Zürcher. Schaffhausen, 1843. S. 273—276. —

2) Epist. 63 nach der Pariser Ausgabe.

heil. Bücher werden nun aufgezählt. Zuerst wird Noe, der vom Wein trunken durch seinen mittlern Sohn dem Spott preisgegeben ward, vorbildlich auf die Passion Christi bezogen. Das typische Opfer des Priesters von Salem und sein Segen über Abraham reihet sich hier an. Unter den Aussprüchen des alten Testaments vindicirt Cyprian der Stelle Proverb. 9, 5., — den Worten des Patriarchen Jakob Gen. 49, 11., und dem Bilde des Propheten Isaias eine typische Beziehung auf das Sacrament des Kelches. — Wenn in der Schrift, zeigt er ferner an mehreren Beispielen, bloß vom Wasser die Rede sei, werde darunter immer die Taufe verstanden. Hierauf geht er zu der Einsetzung über, indem er die Worte des Herrn nach Matth. 26, 27—29. anführt und dann sagt: „Es liegt offen da, daß der Kelch, welchen der Herr darreichte, gemischt und daß es Wein gewesen, was er sein Blut nannte. Daraus erhellt, daß Christi Blut nicht geopfert werde, wenn der Wein im Kelche fehlt; und unser Opfer nicht unter gehöriger Weihe (legitima sanctificatione) gefeiert werde, wenn nicht unsere Opferung und unser Opfer (oblatio et sacrificium) den Leiden des Herrn entspricht. Wie wollen wir aber mit Christus im Reiche des Vaters neuen Wein von dem Gewächse des Weinstocks trinken, wenn wir zu dem Opfer keinen Wein nehmen und den Kelch des Herrn nicht seiner Ueberlieferung gemäß mischen?“

Das Nämliche wird nun auch aus den Worten des heil. Paulus I. Cor. 11. bewiesen, und durch andere Stellen der heil. Schrift beleuchtet. Den Grund, warum Christus zu seinem Opfer Wein mit Wasser gemischt habe, dasselbe mithin fortan geschehen müsse, legt der heil. Lehrer in Folgendem dar: Weil Christus uns Alle trug, der auch unsre Sünden trug, so sehen wir daß unter dem Wasser das Volk verstanden, unter dem Wein aber Christi Blut gezeigt werde. Wenn aber im Kelch Wein mit Wasser gemischt wird, wird mit Christus das Volk geeinigt, und das Volk der Gläubigen mit dem, an den es geglaubt hat,

vereiniget und verbunden. Diese Vereinigung und Verbindung des Wassers und Weines wird im Kelche des Herrn so gemischt, daß jene Vermischung nimmer von einander gesondert werden kann. Deßhalb kann auch die Kirche, d. i. das in der Kirche lebende gläubige Volk, wenn es anders treu in dem, was es geglaubt hat, beharret, durch nichts von Christus getrennt werden, daß etwa die ungetheilte Liebe nachlasse. Bei der Consecration des Kelches darf aber eben so wenig bloßes Wasser dargebracht werden, wie auch nicht bloß Wein. Denn wenn einer bloß Wein darbringt, so fängt Christi Blut ohne uns zu sein an; und wenn hinwiederum bloßes Wasser vorhanden ist, so fängt das Volk an da zu sein ohne Christus. Wenn aber Beides gemischt, und durch eine Ineinsmengung (confusa adunatione) mit einander verbunden wird, dann wird das geistige und himmlische Sacrament vollbracht. So besteht der Kelch des Herrn nicht aus Wasser allein oder aus Wein allein, sondern Beides ist gemischt, wie auch der Leib des Herrn nicht aus bloßem Mehl oder bloßem Wasser bestehen kann, sondern Beides geeinigt und verbunden zu einem Brode zusammengefügt sein muß....... Niemand wähne also, daß man den Gebrauch Einiger, die vormals den Kelch des Herrn mit bloßem Wasser zu opfern glaubten, — nachahmen müsse; — man muß vielmehr fragen, nach wessen Beispiel sie es gethan. Wenn nämlich in dem Opfer, welches Christus dargebracht hat, niemand als Er zum Muster dienen darf, so müssen wir einzig auf das hören und das thun, was Christus gethan und verordnet hat, da er im Evangelium spricht: „Wenn ihr thut, wie ich euch befehle, so nenne ich euch nicht mehr Knechte, sondern Freunde.“ — Daß man auf Christi Befehl, nicht aber auf das Thun dieses oder jenes Menschen achten müsse, wird noch aus andern Stellen der heil. Schrift dargethan [1]), und dann weiter gesagt: „Ist

1) Matth. 17, 5. Isai. 29, 13. Marc. 5, 23. Matth. 7, 21.

es überhaupt nicht erlaubt, an den Geboten des Herrn das Geringste zu ändern, um wie viel weniger darf man so große, so wichtige Vorschriften, die mit dem Geheimniß des Leidens des Herrn und unserer Erlösung selbst in so engem Zusammenhang stehen, umstoßen, oder in etwas Anderes, als von Gott eingesetzt worden ist, durch menschliche Satzung umgestalten. Denn wenn Jesus Christus, unser Herr und Gott, selbst der Hohepriester des Vaters ist, und dem Vater sich selbst zuerst als Opfer dargebracht und befohlen hat, Dieses zu seinem Andenken zu thun: so verwaltet offenbar jener Priester sein Amt wahrhaft an Christi Statt, der das, was Christus gethan hat, nachthut, und bringt das wahre und volle Opfer dann in der Kirch Gott, wenn er die Darbringung gerade so angeht, wie er sieht, daß es Christus selbst dargebracht habe [1]). — Diejenigen, welche die Abweichung von der Institution des Herrn damit entschuldigen zu können glauben, weil man am Morgen durch den Weingeruch sich zu verrathen fürchten müsse, weist Cyprian mit bitterm Ernst zu Recht und nimmt davon Veranlassung, die Frage zu berühren, warum wir das Opfer am Morgen darbringen, da es doch von Christus am Abend eingesezt worden sei. Die Opferung Christi habe zur Abendzeit geschehen müssen, damit durch die Stunde des Opfers selbst der Untergang und Abend der alten Welt gezeigt würde, — wir aber müssen des Morgens opfern, um die Auferstehung zu feiern. „Und weil wir bei allen Opfern, schließt er, des Leidens des Herrn Meldung thun, (denn das Leiden des Herrn ist das Opfer, das wir

1) Nam si Christus Dominus et Deus noster ipse est summus sacerdos Dei Patris, et sacrificium Patri se ipsum primus obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem praecepit, utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id, quod Christus fecit, imitatur, et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Deo Patri, si sic incipiat offerre, secundum quod ipsum Christum videat obtulisse. l. c. pag. 220. edit. Paris.

darbringen, so dürfen wir nichts Anderes thun, als was Er gethan hat. So lehrt die Schrift: „So oft ihr dieses Brod essen, und diesen Kelch trinken werdet, sollet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt, verkünden [1].“ So oft wir also den Kelch des Herrn zum Andenken an Ihn und sein Leiden opfern, liegt uns ob, genau dasselbe zu thun, was Er gethan. Wenn Jemand vor uns von dem Beispiel und Befehl des Herrn aus Unwissenheit oder Einfalt abgewichen, so mag ihm die Gnade des Herrn Verzeihung gewähren. Uns aber könnte solches nicht verziehen werden, da wir von dem Herrn ermahnt und unterrichtet worden sind, den Kelch des Herrn, gemäß der Einsetzung, mit Wein und Wasser zu opfern, und auch an unsere Mitarbeiter zu schreiben, damit das Gesetz des Evangeliums und die Tradition des Herrn allenthalben beobachtet und von dem, was Christus verordnet und gethan hat, nirgends abgegangen werde.“ —

Den Brief an Cäcilius, den wir so eben dem Zusammenhang nach beschrieben, in den merkwürdigsten Stellen wörtlich wiedergegeben haben, hat man bisher stets als eine dogmatische Abhandlung betrachtet und gewürdigt. In der That bespricht er das christliche Dogma vom eucharistischen Opfer auf die anziehendste Weise und kann hinsichtlich dieses Gegenstandes den interessantesten Documenten des Alterthums an die Seite gestellt werden. Nichts desto weniger gehört er der Liturgik an. Der grobe Mißbrauch in einigen Kirchen Afrika's, bei der Feier der heil. Messe bloß Wasser, ohne Wein zu opfern, bildet den Ausgangspunkt. Cyprian bemüht sich, zu zeigen, daß gemäß der Einsetzung und ausdrücklichen Anordnung des Herrn Wein mit Wasser gemischt, dargebracht werden müsse. Seine Frage bezieht sich durchaus auf die äußere Seite des Sacraments, auf die giltige Materie; nicht das Dogma zu entwickeln, sondern die rechtmäßige Administration des

1) I. Cor. 11.

Reiches zu begründen, ist sein Zweck. Sieht man auf die Durchführung, so stellt sich das liturgische Moment im Verhältniß zum dogmatischen überall als das dominirende heraus, — dieses ist das Begründende, jenes das Begründete. Wir erinnern bloß an den Einen Passus, den wir bereits durch Beisetzung des Originals besonders bemerkbar gemacht haben und in welchem sich der Geist und die Tendenz der ganzen Abhandlung gleichsam concentrirt. Cyprian nennt da Christus den Hohenpriester des Vaters, der zuerst dem Vater sein Opfer dargebracht und befohlen habe, Dieses zu seinem Andenken zu thun. Damit beabsichtigt er aber keineswegs, das Dogma von dem hohepriesterlichen Amt und von dem Opfer Christi zu lehren, sondern sein eigentlicher Zweck geht dahin, die Nothwendigkeit des Festhaltens an der ursprünglichen Institution des Herrn zu beweisen. Wer in der Kirche das volle Opfer Christi darbringen wolle, der müsse es bei der Darbringung gerade so angehen, wie er sehe, daß Christus selbst es dargebracht habe, er müsse nachthun, was Christus zuvor gethan, — das ists, was Cyprian beweisen will. Da übrigens die erörterte Frage in das Centrum der Liturgie eingedrungen ist, so kann es nicht befremden, das dogmatische Interesse wesentlich und unmittelbar betheiligt zu sehen. Es gibt Punkte, wo die liturgischen Elemente mit den dogmatischen Bestimmungen zusammenfallen; werden um derlei Punkte erklärt und begründet, so muß lediglich der Standpunkt, den der Erklärer einnimmt, entscheiden, ob seine Arbeit der Dogmatik oder Liturgik angehöre.

Mit Cyprian verlassen wir die erste Hälfte des Zeitraumes, den wir, um die Anfänge der liturgischen Exegese aufzusuchen, zu durchwandern uns vorgenommen haben. Weil es uns nicht um eine Materialiensammlung für die liturgische Exegese, sondern darum zu thun ist, auf den allmähligen Fortschritt und die organische Entwicklung dieser Disciplin aufmerksam zu machen, werden wir in der Folge

die zerstreuten Notizen und da und dort hingeworfenen Erklärungsversuche als einer Stufe, die hinter uns liegt, angehörig, nicht mehr berücksichtigen, und bloß mit dem eigentlichen, selbstständigen Arbeiten des Faches uns beschäftigen. Aus diesem Grund werden wir nicht nur an den Schriften des heil. Hilarius, sondern auch an der Rede des heil. Pacianus über die Taufe [1]) vorübergehen. Letzterer wird zwar von Zaccaria [2]) unter die „Explanatores librorum Ritualium“ gezählt, spricht aber bloß von der Nothwendigkeit und dem Wesen der Wiedergeburt. Ausgehend von dem Sündenelend der Welt vor Christus und ohne Christus, zeigt er, wie Christus den Satan überwunden und die Sünde getilgt habe, wie durch Ihn, den zweiten Adam, das ganze Geschlecht zu einem neuen Leben geboren werde, daß aber die Wiedergeburt nicht anders in Vollzug komme, als durch das Sacrament des Bades, des Chrysams und des Bischofs, indem durch das Bad die Sünden getilgt, durch die Salbung der heil. Geist ausgegossen, und Beides durch die Hand und den Mund des Bischofs vermittelt werde [3]). Das ist Alles, was die Rede in liturgischer Beziehung enthält.

III. Der große Kirchenlehrer Ambrosius nimmt zunächst nach Cyprian unsere Aufmerksamkeit in Anspruch. Wenn man auch mit Joseph Vicecomes [4]) die Liturgie der mailändischen Kirche nicht dem heil. Ambrosius, dessen Namen sie trägt, sondern einem oder mehreren seiner Vorgänger zu-

---

1) S. *Paciani*, Barcilonensis episcopi sermo ad fideles et catechumenos de Baptismo. In der „Bibliotheca veterum patrum seu scriptorum ecclesiasticorum per *Marg. de la Bigne*, Tom. III. Edit. III. pag. 117—122. Parisiis 1610.

2) Bibliotheca ritualis, Tom. II. pag. 14. Romae, 1778. 4.

3) Haec autem compleri alias nequeunt, nisi Lavacri et Chrismatis et Antistitis Sacramento. Lavacro enim peccata purgantur, Chrismate Sanctus spiritus superfunditur, utraque vero ista, manu et ore Antistitis impetramus.“ —

4) De ritibus Missae, lib. II.

schreiben will, so wird man doch allen historischen Zeugnissen zufolge unbezweifelt lassen müssen, daß sie ihm mancherlei zweckmäßige Aenderungen und Zusätze, wo nicht eine durchgehende Umgestaltung verdanke. Während aber die Hebung des Gottesdienstes Gegenstand seiner oberhirtlichen Sorge und Thätigkeit war, hat er auch die liturgische Exegese durch eine selbstständige Arbeit bereichert. Wir meinen hier nicht die „sechs Bücher von den Sacramenten", die einem andern Verfasser und einer spätern Zeit angehören, ob sie gleich im Geiste des heil. Ambrosius geschrieben und darum seinen Werken meistens einverleibt sind, — sondern die Abhandlung „De his, qui initiantur Mysteriis" [1]) betitelt. Ambrosius unterrichtet die Neugetauften über die hohe Bedeutung der Sacramente, die sie empfangen haben und knüpft dabei an die äußern Bestandtheile und Ceremonien der Art an, daß die ganze Unterweisung als eine Explication des Liturgischen erscheint.

„Oeffnet die Ohren", ruft er seinen Zöglingen zu, „empfanget den Wohlgeruch des ewigen Lebens, der euch bei der Spendung der Sacramente zugehaucht ward, und was wir euch bereits zu verstehen gaben, als wir das Geheimniß der Sinnesöffnung mit den Worten vollzogen: „„Effeta, das ist, öffnet euch!"" damit jeder Täufling, was er gefragt würde, erkennen und sich erinnern möchte, was er antworten sollte. Dasselbe Wunder wirkte Christus, wie wir im Evangelium lesen, indem er einen Taubstummen heilte [2])....

„Hierauf wurden dir die Pforten des Heiligthums aufgeschlossen; du betratest die heil. Stätte der Wiedergeburt. Vergegenwärtige dir, was man dich fragte, bedenke, was du geantwortet hast. Du hast dem Teufel und seinen Werken, — der Welt, ihrer Ausschweifung und ihren Vergnügungen entsagt. Dein Wort ist eingeschrieben, nicht in einen

1) Opp. Tom. IV. pag 375. ss. Basileae, 1527. Fol.
2) Marc. 7, 32—35. l. c. cap. I.

Leichenstein, sondern in das Buch des Lebens. Du hast den Diacon, den Priester und den obersten Priester gesehen, ... in Gegenwart der Engel hast du gesprochen, ... du kannst nicht täuschen noch läugnen. ... — Als ob du aber beim Eintritt deinen Widersacher, dem du abzuschwören im Begriff standest, sehest, kehrtest du dich gegen Aufgang. Wer nämlich dem Satan abschwört, wendet sich zu Christus und hat nur Ihn vor Augen [1]."

„Was hast du gesehen? Wasser, doch nicht allein das. Auch die Dienste leistenden Leviten und den obersten Priester, der fragte und weihte. Vor Allem belehrt dich der Apostel, nicht hinzusehen auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare, weil das Sichtbare zeitlich, das Unsichtbare ewig sei [2]. Und anderswo sagt er: „„Das Unsichtbare an Gott ist seit Erschaffung der Welt in den erschaffenen Dingen erkennbar und sichtbar, nämlich seine ewige Kraft und Gottheit [3]."" Der Herr selbst aber spricht: „„So ihr mir nicht glauben wollet, glaubet doch meinen Werken [4]."" Glaube also an die Gegenwart der Gottheit. Du glaubst an die Wirkung, — solltest du nicht auch an die Gegenwart glauben? Woher käme die Wirkung, wenn die Gegenwart nicht voranginge?"

Hieran reihen sich die Vorbilder des Mysteriums der Taufe und zwar zuerst das Schweben des Geistes Gottes über den Gewässern im Anbeginn, darauf die Sündfluth, die Welttaufe, nach Tertullians Bezeichnung; dann der Durchgang der Israeliten durchs rothe Meer und der Untergang der Egyptier in demselben, und endlich die Heilung des Syrers Naaman vom Aussatz durch siebenmaliges Untertauchen im Jordan. „Das Vorhergehende", fährt der heil. Lehrer fort, „ward dir gesagt, daß du nicht bloß, was

1) L. c. cap. II.
2) 2. Corinth. 4, 18.
3) Röm. 1, 20.
4) Joh. 10, 38.

du gesehen, glauben und etwa sagen möchtest: Ist das jenes große Geheimniß, welches kein Auge gesehen, kein Ohr gehört hat und das nicht in eines Menschen Herz gekommen ist? Ich sehe gewöhnliches Wasser; sollte das mich reinigen? Oft hab' ich mich dessen bedient und nie bin ich rein geworden. Merke dir: das Wasser reinigt nicht ohne den Geist. Daher sind in der Taufe, wie du gelesen hast, drei Zeugen, Wasser, Blut und Geist, und diese drei sind Eins, denn nimmst du Einen hinweg, so ist das Sacrament der Taufe nicht vorhanden. Was ist das Wasser ohne das Kreuz Christi? Ein gemeines Element ohne geheimnißvolle Wirkung. Auch die Wiedergeburt hinwiederum geschieht nicht ohne Wasser, wie geschrieben steht: „Wenn jemand nicht wiedergeboren ist aus dem Wasser und heil. Geist, kann er nicht in das Reich Gottes eingehen [1]). Wohl glaubt der Catechumene an das Kreuz des Herrn, weil er damit bezeichnet wird. So lang er aber nicht im Namen des Vaters, des Sohnes und heil. Geistes getauft ist, erlangt er weder Sündenvergebung, noch das Geschenk der heiligenden Gnade... Du bist im Namen des dreieinigen Gottes getauft, du hast den Vater bekannt, bedenke, was das heißt, du hast den Sohn und den heil. Geist bekannt. Beharre in diesem Glauben, du bist in eine neue Ordnung der Dinge eingetreten; — du bist der Welt gestorben und in Gott auferstanden. Und während du in jenem Welt-Element begraben wurdest, bist du der Sünde abgestorben, zum ewigen Leben auferweckt worden. Glaube es also, es ist kein leeres Wasser." Zur Erläuterung dessen wird der Teich von Bethesda und die Taufe Jesu am Jordan herbeigezogen und hierauf zum Verhältniß des Ministers des Sacraments zur Wirkung übergegangen. „Nicht auf die Verdienste der Personen sollst du sehen, sagt Ambrosius, sondern auf das priesterliche Amt.... Glaube, daß auf flehentliches Anrufen der Priester der Herr Jesus selbst zugegen sei,

1) Joh. 3, 5.

indem er spricht: wo zwei oder drei (in meinem Namen), dort bin auch ich u. s. w. [1])."

„Nach diesem bist du herausgestiegen zum Priester; — erinnere dich, was weiter geschah. Nicht wahr! dasselbe, was David verkündet mit den Worten: „„Wie die Salbe auf dem Haupt, die herabfleußt in den Bart, den Bart Aarons [2])."" Von welcher Salbe Salomon spricht, wo er sagt: „„Dein Name ist ein ausgegossenes Oel, darum lieben dich die Mägdlein und ziehen dich an sich [3])."" Wie viele wiedergeborne Seelen lieben dich heute, Herr, und rufen dir zu: Ziehe uns an! so wollen wir dem Geruche deiner Kleider nachlaufen, um den Wohlgeruch der Auferstehung zu kosten. Vernimm aber, warum die Salbung am Haupt geschieht. Weil die Augen des Weisen in seinem Haupt sind. Das Salböl fließt herab in den Bart, das bedeutet die Gnade des neuen Lebens; in den Bart Aarons, das bedeutet die Erhebung zu einem priesterlichen Geschlecht. Denn durch die Gnade des heil. Geistes werden wir zur Genossenschaft des Reiches Gottes und zum Priesterthum gesalbt..., Darnach hast du das weiße Gewand empfangen, zum Zeichen, daß du die Decke der Sünden abgelegt, das keusche Kleid der Unschuld angezogen habest. Der höhere Sinn der neuen Bekleidung wird aus vielen Stellen des alten Bundes dargethan und das Ganze mit den Worten geschlossen: „Vergegenwärtige dir noch einmal, daß du mit dem heil. Geiste besiegelt worden, mit dem Geiste der Weisheit und des Verstandes u. s. w.; bewahre, was du empfangen hast. Gott der Vater hat dich auserwählt, Christus der Herr hat dich befestigt und das Unterpfand des Geistes in dein Herz gelegt, wie du aus der apostolischen Lesung [4]) vernommen [5])." Die althergebrachte Sitte der

1) *Ambros.* l. c. cap. III — V.
2) Ps. 132, 2.
3) Hohel. 1, 2.
4) 2. Corinth. 5, 5.
5) *Ambros.* l. c. cap. VI. et VII.

Kirche, den Neophyten, sofern sie Erwachsene sind, gleich nach der Taufe das heil. Abendmahl zu reichen, veranlaßt den Lehrer, seinen Unterricht auch auf dieses auszudehnen. Er spricht deßhalb in den folgenden zwei Hauptstücken von der Communion des Leibes Christi und vom himmlischen Mahl. „Reich geworden durch diese Insignien", sagt er, „eilt die getaufte Schaar zum Altar und spricht: Ich will hingehen zum Altar Gottes, zu Gott der meine Jugend erfreut." Und nun sucht er einerseits zu zeigen, daß die Sacramente der Kirche älter seien, als jene der Synagoge und daß die Eucharistie in jedem Betracht den Vorzug vor dem Manna habe, — anderseits beweist er, daß im Sacrament des Altars nicht natürliches Brod, sondern der Leib Christi, derselbe Leib, der aus der Jungfrau Maria geboren, — der gekreuzigt und begraben worden, empfangen werde. „Ich sehe etwas Anderes", wendest du vielleicht ein, „wie kommst du zu der Behauptung, daß ich Christi Leib genieße? ... Der Herr selbst spricht: dieß ist mein Leib. Vor der Segnung durch die himmlischen Worte hat die Substanz einen andern Namen, nach der Consecration wird sie ausdrücklich als der Leib Christi bezeichnet. Derselbe spricht auch von seinem Blut. Vor der Consecration heißt es anderst, nach der Consecration wird es Blut genannt. Und du sprichst Amen, das ist: es ist wahr. Was aber der Mund spricht, das soll der innere Sinn nicht läugnen; was im Wort ertönt, werde auch im Gemüth empfunden [1])." —

Es scheint übrigens auf den ersten Anblick, als sei in dieser lezten Parthie der Abhandlung das liturgische Interesse völlig in den Hintergrund getreten. Man muß jedoch, ehe man sich dießfalls ein Urtheil herausnimmt, die eigenthümliche Weise der Väter und insbesondere des Ambrosius wohl erwägen; sie besteht darin, das Verständniß der präsenten Cultinstitutionen in den Aussprüchen und Vorbildern der

1) L. c. cap. VIII et IX.

heil. Schrift zu suchen, und durch eine Vergleichung mit den Anstalten und Führungen Gottes im alten Bund die Größe der in der Kirche vollzogenen Geheimnisse ins Licht zu setzen. Wir verlassen den heil. Ambrosius, um zu seinem großen Täufling überzugehen.

IV. Auch der heil. Augustinus († 430), „der gedankentiefste Lehrer der lateinischen Kirche", hat die Literatur der Liturgik mit einer seiner geistigen Tiefe würdigen Arbeit beschenkt. Sein Brief an Januarius [1]) behandelt mehrere liturgische Fragen, unter denen als die leitende Frage oben ansteht, — „warum der Jahrstag der Feier des Leidens Christi nicht alljährlich auf denselben Tag falle, wie der Geburtstag. Und wenn dieß wegen des Sabbaths und Vollmonds geschehe, was es denn mit der Beobachtung des Sabbaths und Vollmonds hier auf sich habe. Vorerst mußt du wissen, daß der Geburtstag des Herrn nicht sacramentalisch gefeiert, sondern bloß in Erinnerung gebracht werde, daß Christus geboren worden sei. Und insofern ist weiter nichts nöthig, als den jährlich wiederkehrenden Tag der Begebenheit durch festliche Andacht auszuzeichnen. Sacramentalisch ist aber andern Falls die Festfeier, wenn die Erinnerung an die Begebenheit so geschieht, daß man daraus entnehmen kann, es werde etwas zur Anschauung gebracht, was wir als etwas Heiliges uns auch ehrerbietig anzueignen haben [2]). Wir feiern deßhalb das Pascha so, daß wir uns nicht allein die Begebenheit, d. i. den Tod und

1) Epist. 119. Opp. Tom. II. fol. 109. Parisiis, 1531.

2) „Hic primum oportet, ut noveris, diem natalis Domini non in sacramento celebrari, sed tantum in memoriam revocari quod natus sit, ac per hoc nihil opus erit, nisi revolutum anni diem, quo ipsa res acta est, festa devotione significari. Sacramentum est autem in alia celebratione, cum rei gestae ita rememoratio fit, ut aliquid etiam significari intelligatur, quod sancte accipiendum est."

die Auferstehung Christi ins Gedächtniß zurückrufen, sondern auch das Uebrige, was dafür zeugt, bei der Verrichtung des Geheimnisses nicht außer Acht lassen. Weil er nämlich, nach des Apostels Ausspruch, unserer Sünden wegen gestorben und unserer Rechtfertigung wegen auferstanden ist, so ward in jenem Leiden und in jener Auferstehung des Herrn der Uebergang vom Tod zum Leben geheiligt. . . . . Dieser Uebergang geschieht aber unserseits hienieden durch den Glauben, in welchem wir Vergebung der Sünden, in welchem alle, die Gott und den Nächsten lieben, die Hoffnung des ewigen Lebens erlangen, denn der Glaube ist wirksam durch Liebe [1]) und der Gerechte lebt aus dem Glauben [2]). Die Hoffnung hat aber nicht das Sichtbare zum Gegenstand. Denn was Jemand sieht, wie hofft er mehr darauf? Wenn wir aber hoffen, was wir nicht sehen, so erwarten wir es mit Geduld [3]). Kraft dieses Glaubens, dieser Hoffnung und Liebe sind wir schon mit Christus gestorben und durch die Taufe mit ihm begraben. Und weil unser alter Mensch mit ihm mitgekreuzigt worden ist, sind wir auch mit ihm auferstanden, indem er uns zugleich erweckt und einen Wohnsitz im Himmel bereitet hat. Daher dann auch die Ermahnung: „„Wenn ihr mit Christus auferstanden seid, so suchet was droben ist, wo Christus zur Rechten des Vaters sitzt. Was droben ist, habet im Sinn, nicht was auf Erden [4]). . . . — Wenn aber der Geist desjenigen, sagt der Apostel ferner, der Jesum von den Todten erweckt hat, in euch wohnet, so wird der, welcher Christum von den Todten erweckt hat auch eure sterblichen Leiber lebendig machen um seines Geistes willen, der in euch wohnet [5]).““ Was also an dem Leib unsers

1) Gal. 5, 6.
2) Gal. 3, 11.
3) Röm. 8, 24. 25.
4) Col. 3, 1. 2.
5) Röm. 8, 11.

Herrn, dem Erstling der Auferstandenen, bereits sichtbar geworden ist, das erwartet die gesammte, noch in der Sterblichkeit pilgernde Kirche am Ende der Zeiten, denn sie ist Christi Leib, er ihr Haupt." Einstweilen, sagt Augustinus, werden wir der Auferstehung und des neuen Lebens in Christo durch den Glauben theilhaft, und während unser äußerer Mensch dem Tod und der Verwesung entgegengeht, wird der innere Mensch von Tag zu Tag erneuert. Diese Lebenserneuerung, welche am Ende auch auf den Körper sich erstrecken wird, ist aber Ausfluß des Geheimnisses der Osterfeier. Wegen des neuen Lebens sei der erste unter den Jahresmonaten (Nisan) zu dieser Feier bestimmt; sie sei eine dreitägige, weil das dritte Zeitalter (das Zeitalter der Gnade) begonnen habe; auch die Rücksichtnahme auf den Mond habe eine geheimnißvolle Bedeutung. Im Sirach lese man: „der Weise ist beständig wie die Sonne, aber ein Thor ist veränderlich wie der Mond" [1]), nun sei unter dem Weisen die Sonne der Gerechtigkeit selbst zu verstehen, unter dem veränderlichen Thoren hingegen Adam, d. i. der sündige Mensch. Weiche der menschliche Geist ab von der Sonne der Gerechtigkeit, von der innern Betrachtung der ewigen Wahrheit, so wende er seine Kräfte der Erde zu, und was sein inneres und höheres Leben betreffe, werde er ganz verfinstert: kehre er aber wieder zu jener wandellosen Weisheit zurück, so werde, je näher er ihr komme, desto mehr der äußere Mensch verzehrt, der innere dagegen erneuert und das Licht der Vernunft, bisher mit dem Irdischen beschäftigt, suche nun das, was oben ist. Der heil. Geist nun, der in den sichtbaren Dingen die unsichtbaren und in den körperlichen Gestalten geistliche Geheimnisse schauen lasse, habe deßhalb jenen Uebergang von einem Leben zum andern, (vom vergänglichen und irdischen zum ewigen und himmlischen), welcher Pascha genannt werde, von dem vierzehnten Monds-

1) Sir. 27, 12.

tag (Vollmond) abhängig gemacht, damit durch die Abnahme des Mondes, der sich, so zu sagen, von der Erde weg- und der Sonne zuwende, die neue Lebensrichtung, die Rückkehr vom äußern zum innern, und vom irdischen zum himmlischen Leben angezeigt werde.

Nicht minder bedeutsam sei die Berücksichtigung des Sabbath bei der Anordnung der Osterfeier. Sie finde sich nur bei den Christen, denn die Juden richten sich bloß nach dem Monat und Neumond; die Väter haben aber Vorsorge getroffen, daß die christliche Ostern nicht mit der jüdischen zusammenfalle.

Ueber das Mysterium des Sabbath und sein Verhältniß zur Osterfeier, spricht sich der heil. Kirchenlehrer ungefähr so aus: Was wir izt im Glauben und in der Hoffnung festhalten und um es wirklich zu erlangen in der Liebe anstreben, das ist eine heilige und ununterbrochene Ruhe von allen Mühesalen und Bedrängnissen; in ihr besteht unser Uebergang aus diesem Leben, wie ihn der Heiland durch sein Leiden vorgebildet und geheiligt hat. Man hat sich jene Ruhe aber nicht als Unthätigkeit, sondern als die unaussprechliche Ruhe eines mühelosen Wirkens vorzustellen. Das Ausruhen von den Werken dieses Lebens am Ende desselben ist so beschaffen, daß man in dem Wirken des andern Lebens Wonne empfindet. Weil jedoch dieses Wirken im Lobe Gottes sich vollbringt, so findet kein Uebergang von der Ruhe zu neuer Arbeit statt, im Wirken selbst ist die Ruhe. Durch die Ruhe kehren wir also zum ursprünglichen, in der Sünde verlornen Leben zurück, und deßhalb wird durch den Sabbath die Ruhe, jenes ursprüngliche Leben aber durch den ersten Tag nach dem Sabbath, den Tag des Herrn, versinnbildet.

Von dem Osterfeste wendet sich der heil. Augustinus zu der Erklärung der vierzigtägigen Fasten. Ihre Institution sieht er in den Schriften des alten Bundes und im Evangelium begründet: dort in dem Beispiele des Moses

und Elias, hier in dem des Heilandes selbst. „Zu welcher Zeit des Jahres“, fragt er, „hätte aber die Quadragesima passender angeordnet werden können, als unmittelbar vor dem Leiden des Herrn“? Bedeute sie doch dieses mühevolle Leben, dem vor Allem Entsagung Noth thue, weil die Freundschaft der Welt ohne Unterlaß trüglich locke und zu ihren Genüssen einlade. Den vierzig Fasttägen vor Ostern entspreche übrigens das vierzigtägige Verweilen des Herrn auf Erden nach der Auferstehung. Mit besonderer Vorliebe geht hier, wie auch anderwärts, der heil. Lehrer in die Zahlen-Symbolik ein. Die Zahl vierzig wird als das Symbol des gegenwärtigen Lebens aufgefaßt, da sie den Denar viermal in sich enthält. Der Denar nämlich, bestehend aus dem Septenar, dem Symbol der mit dem Schöpfer verbundenen Creatur, und dem Ternar, dem Symbol der Gottheit, bedeutet die Vollendung unserer Seligkeit; die Vierzahl aber ist die Signatur der Welt. Wie rückwärts die vierzigtägige Fasten, so hängt vorwärts das Pfingstfest mit Ostern zusammen. Der fünfzigste Tag, heißt es, ist nicht nur im Evangelium, sondern schon in den alttestamentlichen Büchern vorgeschrieben, denn es werden von der Feier des Ostermahles an bis zu dem Tag, an welchem das mit dem Finger Gottes geschriebene Gesetz dem Moses übergeben ward, fünfzig Tage gezählt. „Wem gilt die freudige Kunde dieser göttlichen Geheimnisse nicht mehr als die Reiche der ganzen Welt? Gleichen nicht die beiden Testamente, indem sie Eine Wahrheit zum Lobe Gottes verkünden, zwei Seraphim, die zusammenstimmend zur Verherrlichung Gottes das Dreimalheilig singen? Das Lamm wird geschlachtet, das Pascha gefeiert und fünfzig Tage hernach wird das mit Gottesfinger geschriebene Gesetz gegeben zur Furcht. Christus, wie ein Lamm zur Schlachtbank geführt, wird getödtet, das wahre Pascha gefeiert und nach fünfzig Tagen der Heilige Geist ausgegossen, damit die Liebe in uns sei.“ Die Bedeutung der Zahlen und ihrer Verhältnisse wird hier abermals

auseinandergesezt, und in Betreff des Alleluja-Gesanges die Bemerkung beigefügt, er sei die fünfzig Tage hiedurch allenthalben üblich, in manchen Kirchen jedoch auch noch an einigen andern Tagen des Jahres.

Für die Beurtheilung und Würdigung der mancherlei Gebräuche, die da und dort bestehen und in welchen die verschiedenen Kirchen von einander abweichen, stellt Augustinus die Regel auf: „Was nicht gegen den Glauben und die guten Sitten ist und außerdem zur Erbauung beiträgt, das sollen wir, wo wir es einführen sehen, oder bereits eingeführt finden, nicht nur nicht verwerfen, sondern anerkennen und uns anzueignen suchen, soweit nicht etwa Schwache dadurch geärgert werden und man fürchten muß, zu schaden."

Nachdem wir im Vorhergehenden den inhaltschweren Brief des großen Bischofs von Hippo in seinen Hauptpunkten so gedrängt als möglich zur Kenntniß unserer Leser gebracht, bleibt uns noch übrig, der Vollständigkeit halber über ein Fragment zu berichten, welches den altgallicanischen Meßritus zum Gegenstand hat und dem heil. Germanus, Bischof von Paris († 576), oder einem seiner Schüler zugeschrieben wird.

Es findet sich bei Martene [1]) und ist, wie die Ueberschrift besagt, aus einer Handschrift des Klosters St. Martin zu Autun. Mit wieviel Grund der heil. Germanus als Verfasser bezeichnet wird, muß unentschieden gelassen werden. Die Conjectur scheint übrigens auf den Eingangsworten: „Germanus episcopus Parisius scripsit de Missa" zu beruhen. Der Gegenstand aber wird unter folgenden Titeln behandelt:

1) *De praelegere.* Darunter ist der Antiphonen-Gesang, womit die heil. Handlung eröffnet wurde, zu verstehen. Der Verfasser sieht darin ein Nachbild der prophetischen

---

1) De antiquis ecclesiae ritibus, libri tres. Edit. novissima. Tom. I. pag. 167. Antverpiae, 1763.

Stimmen vorsündfluthlicher Patriarchen, die den Messias verkündeten.

2) *De silentio*, d. i. von der Aufforderung des Diacon zur Stille. Sie bezwecke das Doppelte: einmal daß die Gläubigen das Wort Gottes besser vernehmen; dann, daß sie jeden sündhaften Gedanken zum Schweigen bringen und so für die Aufnahme der göttlichen Wahrheit empfänglicher werden. Wenn hierauf der Priester das Volk segne mit den Worten: „Dominus sit semper vobiscum", so wolle er den Segen des Volkes in der Antwort: „Et cum spiritu tuo" empfangen, um durch den Segen aus dem Munde des ganzen Volkes würdiger zu werden, dieses hinwiederum zu segnen.

3) *De Ajus* (Hagiòs). Ein Gesang vor der Prophetie. Er werde in griechischer Sprache vorgetragen, weil die Verkündigung des Evangeliums in dieser Sprache geschehen sei.

4) *De Prophetia*. Hiemit ist der Lobgesang des Zacharias gemeint, der dem Verfasser zufolge in abwechselnden Chören zu Ehren des Täufers Johannes, des lezten der Propheten und des ersten der Evangelisten gesungen worden.

5) *De Propheta et Apostolo*. Der prophetischen Lesung sei diese Stelle zugewiesen, weil sie das alte Testament repräsentiren und weil uns nahe gelegt werden soll, daß in der Prophetie derselbe Gott seine Stimme ertönen lasse, der uns durch den Apostel belehre und im Evangelium sich offenbare.

6) *De Apostolo*. Der Apostel, bemerkt der Verfasser verkünde das Geschehene, wie der Prophet das Künftige. Die Auswahl der Lesestücke sei mit Rücksicht auf die Zeiten getroffen; in der Osterzeit werde die Apostelgeschichte oder die Apocalypse, — in der Fasten die Geschichte des alten Bundes und an den Gedächtnißtagen der Heiligen der jeweilige Lebensbericht des Gefeierten gelesen.

7) *De hymnum et de Ajus ante Evangelium*. Auf die Lection folgte der „Gesang der drei Jünglinge" zur

Erinnerung an das Harren der Altväter auf die Ankunft des Verheißenen.

8) *De evangelio.* Der Lesung des Evangeliums gieng eine Procession voraus unter Vortragung von 7 Leuchtern, in welchen der Verfasser die sieben Gaben des heil. Geistes versinnbildet sieht. Nach dem Evangelium sang der Clerus das „Sanctus."

9) *De Homelias et de prece.* Wir erfahren hier, daß statt der Predigt mitunter Homilien der Väter abgelesen wurden. Wofern aber der Priester predige, so soll es, wird bemerkt, so geschehen, daß er weder die Einsichtsvollen durch Plumpheit verletze, noch dem gemeinen Volk durch dunkles Gerede lästig werde. — Die „preces" wurden gesungen und waren dem Inhalt nach Fürbitten für das Volk nach dem Vorbild der levitischen Bittgesänge, deren die Bücher Mosis Erwähnung thun.

10) *De caticumino,* womit der Aufruf des Diacon bezeichnet ist, daß die Catechumenen, oder die wegen des Unterrichts anwesenden Häretiker, Juden und Heiden sich entfernen sollen. Für die Gläubigen liege darin die Ermahnung, allen Zerstreuungen und jeder sündhaften Lüste die Thür zu schließen.

11) *De sono.* Obschon das „sonum" bloß den Gesang während des Opferganges bedeutet, so folgt doch keine weitere Aufschrift. Es ist hier die Rede von der feierlichen Procession mit dem heil. Sacrament; es werden die verschiedenen Geräthe: der thurmähnliche Behälter für die Hostie, der Kelch, die Paten, die Palla, das Corporale erklärt; dann der weitere Verlauf der Handlung kurz beschrieben, nämlich: die „laudes" oder der Alleluja-Gesang; das Herablesen der Namen der Verstorbenen; der Friedenskuß; die Präfation; die Brechung und Mischung des Leibes Christi; das Gebet des Herrn; die Segnung des Volkes; die Communion und der Schlußgesang zur Verherrlichung des dreieinigen Gottes.

In die Beschreibung sind Punkt für Punkt Erklärungen

eingestreut. Sie athmen ohne Ausnahme den Geist, der die liturgische Exegese des Orients charakterisirt, sowie die altgallicanische Liturgie überhaupt den morgenländischen Liturgien verwandt ist. —

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal der Reihe nach die vorgeführten Anfänge der liturg. Exegese des Abendlandes aus den ersten sechs Jahrhunderten unserer Zeitrechnung. Bei Tertullian begegnen uns bloß vereinzelte Bemerkungen und zufällig hingeworfene Erklärungsversuche über kirchliche Gebräuche; bei Cyprian finden sich schon zwei selbstständige Arbeiten, die in das Gebiet der Liturgik gehören, die Briefe an Cäcilius und Magnus nämlich, von denen jener die rechtmäßige Administration des Sacraments des Kelches, dieser die Zuläßigkeit der Aufgießungs- oder Besprengungstaufe behandelt. Der heil. Ambrosius bietet uns einen Unterricht für die Neugetauften, worin die Erläuterung der vorzüglichsten Taufceremonien die Grundlage bildet; der heil. Augustinus endlich macht die Zeitbestimmung für die Osterfeier, sowie die der Ostern vorhergehende Quadragesima und die ihr nachfolgende Pfingsten zum Gegenstand eben so tiefsinniger als ansprechender Erörterungen.

Nun aber wurde Eingangs dieser Blätter gesagt, es lasse sich in der Aufeinanderfolge dieser Anfänge der Liturgik eine organische Entwicklung, eine Bewegung von Innen nach Außen wahrnehmen. Daß dieß der Fall' sei, haben wir noch zu zeigen.

Die Ritus der Sacramente stehen unbestritten in der Mitte der liturgischen Handlungen. Jeder Ritus begreift ein System von Ceremonien oder Acten in sich, die sich aus einem Centralact, wie aus einem fruchtbaren Keim herausgebildet haben. Der Centralact ist unmittelbar göttlicher Institution; er enthält das eigentliche Sacrament. Es bedarf wohl kaum einer besondern Erinnerung, daß alle Sacramente hinwiederum ihr gemeinsames Centrum in Einem haben, in jenem nämlich, in und mit welchem der reale Vollzug des Opfers Christi gegeben

ist. Denn wo anderst ist die Quelle aller Gnaden und das ewige Centrum aller wahren Gottesverehrung; wo anderst vereinigt sich die niedersteigende und die aufsteigende Action des Cultus, als in dem Opfer des Erlösers?

Während der Centralact das eigentliche Sacrament ist, werden die ihn umgebenden Acte Sacramentalien genannt. Ihrem Ursprung nach sind diese Leztern einerseits die Entfaltung und successive Offenbarung des reichen Inhaltes des Centralactes, anderseits der Ausdruck der Bewegung und Stimmung die durch die Gnade des Sacraments in den Gläubigen hervorgerufen ward; was ihren Zweck betrifft, so beziehen sie sich immer auf die Wirkung der sacramentalischen Gnade, indem sie theils vor dem Empfang die Prädisposition für dieselbe, theils nach dem Empfang ihre lebendige Aneignung vermitteln wollen. Daß sich der Kreis der Sacramentalien in jenen Acten, die die Sacramente unmittelbar umgeben, nicht abschließe, ist jedermann bekannt, daß sie aber, wie sehr sich auch ihr Kreis ausdehne, wie weit sie auch den Bedürfnissen und Lebensverhältnissen nachgehen, von dem Centrum nicht losgerissen werden dürfen, daß aus diesem all' ihre Kraft, ihr Leben und ihre Bedeutung fließe, wird nur allzu oft ignorirt.

Um das Centrum der Liturgie hat sich ein Kreis von heil. Handlungen gebildet, die sich um dasselbe bewegen, ähnlich den Planeten, die, umgeben von den Monden, ihren Lauf um die Sonne beschreiben. Die heil. Handlungen sind aber an die allgemeinen Formen des Daseins, an Zeit und Raum gebunden, und indem sie diese in ihren Dienst nehmen und ihnen dadurch den Character der Heiligkeit verleihen, erscheinen sie umschlossen von heil. Zeiten und heil. Orten. Diese gehören deßhalb wesentlich zum Gebiet der Cultinstitutionen, sie bilden so zu sagen die äußerste Peripherie derselben. —

Die älteste selbstständige Arbeit im Fach der liturgischen Exegese nun ist dem innersten Centrum der Liturgie gewid-

met; wie wir gesehen haben, behandelt der Brief des heil. Cyprian an Cäcilius die rechtmäßige Weise, das Sacrament des Kelches zu administriren, mithin die rechtmäßige Weise, das heiligste Opfer darzubringen. Die zweite Arbeit, der Brief an Magnus, hat schon einen jener Acte, die das Centrum zunächst umgeben, zum Gegenstande, er erörtert die Frage über die Zuläßigkeit einer bestimmten Form der Taufhandlung. In weiterer Entfernung vom Mittelpunkt bewegt sich die Abhandlung des heil. Ambrosius, indem sie sich mit den vorzüglichsten Sacramentalien bei der Taufe befaßt; die vierte Abhandlung endlich erklärt die heil. Zeiten vom Osterfeste ausgehend und hat sonach der vorhergehenden gegenüber ihre Aufgabe an dem vom Mittelpunkt entferntesten Kreis der liturgischen Institutionen gelöst.

Das Fragment bei Martene, worüber wir Bericht erstatteten, enthält die erste Exposition eines vollständigen Ritus. Kann seine Aechtheit zureichender, als bisher, begründet werden, so wird die Geschichte der Liturgik mit ihm einen neuen Abschnitt zu eröffnen haben.

Woher kommt es aber, daß die ersten Jahrhunderte der Kirche keine umfassendere Arbeit unseres Faches aufzuweisen haben? Durch welche Voraussetzungen war das Erscheinen einer solchen bedingt? Die Berufung auf die „Disciplina arcani“ genügt jedenfalls nicht zur Beantwortung dieser Frage. Wenn bezüglich hierauf irgendwo gesagt wird: „Wie viele Erörterungen, wie viele kostbare liturgische Formularien würden auf uns gekommen sein, hätte nicht das Geheimniß, worin die christlichen Mysterien in dieser Zeit gehalten wurden, ihre Behandlung in öffentlichen Schriften verboten“, — so ist zu entgegnen, daß ungeachtet der Disciplin Gegenstände öffentlich besprochen worden, die in den Augen der Gegner weit anstößiger sein mußten, als die Explication eines Ritus, z. B. der Taufe u. s. w. gewesen wäre. Der Grund muß also in etwas Anderem liegen. Versuchen wir es, ihn anzudeuten.

Der Superior zu Solesmes, Dom Prosper Gueranger wirft in der Vorrede zum ersten Band seiner liturgischen Institutionen [1]) die Frage auf, warum in Frankreich gegenwärtig die Liturgik so ganz darniederliege, während sie doch in andern katholischen Ländern einen Zweig des theologischen Unterrichts ausmache. Sein Bescheid lautet dahin: was Gegenstand einer Doctrin werden soll, müsse festgestellt und abgegränzt sein; die französischen Kirchen aber hätten es noch nicht einmal in Bezug auf ihr Brevier und Missale zu einer stabilen Ordnung gebracht. Niemand möge auf den Sand bauen; niemand gebe sich die Mühe, eine Harmonie aufzusuchen und nachzuweisen in Regeln und Einrichtungen, die gestern noch nicht da gewesen und morgen vielleicht verändert, vielleicht gar durch völlig entgegengesetzte verdrängt seien. Wir eignen uns hievon blos den allgemeinen Grundsatz an, daß die Liturgie zu einem gewissen Grad der Abgeschlossenheit und Vollendung gekommen sein und eine mehr oder weniger allgemeine Autorität erlangt haben müsse, bevor sie Gegenstand gelehrter Studien werden könne. Was nun die römische Liturgie insbesondere betrifft, so war ihre exegetische Bearbeitung einerseits bedingt durch jene Vollendung, die sie der großartigen Thätigkeit Gregors I. zu verdanken hat, — anderseits durch jene Autorität, die ihr die Tradition, vereint mit dem Ansehen des apostolischen Stuhles verlieh. Und so wird fortan das Interesse für liturgische Studien in dem Maaße rege werden, das Verständniß der Liturgie aber gelingen, als ihre Autorität in der Autorität der Kirche selbst begriffen und lebendig anerkannt wird. —

1) Institutions liturgiques Tom. I. 1840.

4.

Literär-historische Notizen über den mittelalterlichen Gelehrten Vincenz von Beauvais.

Einleitung.

Es ist der unterscheidende Character einer großen Zeit, wenn in derselben die mannigfaltigsten Richtungen des Völkerlebens nicht zusammenhanglos sich thätig zeigen, sondern in einem höheren Lebensgesetz ihre Bestimmung, Einheit und Erklärung finden.

Eine solche Zeit war das Mittelalter, welches man schon so oft einseitig auffaßte, indem die Einen in ihm nur Vorbilder und Muster öffentlicher Zustände, die Andern aber blos Verbildungen und Mißstände erblicken wollen.

Beide verkennen die höheren Gesetze der Geschichte. Die Zeit des Mittelalters hatte die Bestimmung, die geistige und sociale Errungenschaft des Alterthums eben so, wie die eigenthümlichen Lebensentwicklungen der Völker der mittleren Zeit mit dem Geiste des Christenthums zu durchdringen, und das Eine mit dem Andern vermittelt, in die neuere Zeit einzuführen. Trägt daher das Mittelalter die alterthümliche Richtung nach einheitlichen, sicheren und consolidirten öffentlichen Zuständen in sich, so auch das Streben nach individueller sowohl nationaler als persönlicher Geltung. Beide Richtungen erhielten ihre Vermittlung durch das Christenthum, so daß jenes alterthümliche Streben nach socialer Einheit vor Absolutismus und die individuelle Freiheit vor Entbundenheit durch jene Einheit gewahrt wurde. Diesem Grundcharacter gemäß treten überall eigenthümliche Lebenserscheinungen hervor, die ihre Erklärung nur in jenem Durchdringungs- und Vermittlungs-Prozesse finden. Begegnet uns einerseits ein Gehorsam, der die äußerste Grenze der Selbstverläugnung aufzeigt, so andererseits eine indivi-

duelle Freiheit und Willkühr, die man Ungebundenheit nennen könnte, und welche deßhalb der Zersetzung und Bewältigung durch erstere bedurfte. Wenn hier das Streben nach Alleinherrschaft sich kund gibt, so dort das Ringen nach den verschiedensten öffentlich anerkannten und gesetzlich geachteten Verbindungen und Vereinen, um durch dieselben jene zu mildern und in ihren Folgen zu beschränken, so daß Einheit und Mannigfaltigkeit in den socialen Lebenskreisen sich wechselseitig unterstützten und förderten.

Eine ähnliche Einheit und Mannigfaltigkeit findet sich auch in den wissenschaftlichen Bestrebungen jener Zeit. Während die Einen mit unerschöpflicher Geistesanstrengung die schwierigsten Aufgaben der Speculation zu lösen versuchten und in der Dialektik die höchste Vollkommenheit anstrebten, versenkten sich Andere mit scheinbarer Verläugnung aller dialektischen Rüstung und Speculation in die Tiefen der Comtemplation. Neben der größten Gleichgültigkeit für practische Zwecke bei wissenschaftlichen Forschungen zeigt sich auch wieder eine wohlbenützte Verwendung des Errungenen für den practischen Dienst der Gesellschaft. Neben dem Eingehen in die kleinsten Einzelheiten und deren wissenschaftliche Bewältigung erblickt man zugleich die Polyhistorie und die encyklopädische Richtung, d. i. das Umfassen der gesammten wissenschaftlichen Lebenskreise in einer höhern Einheit und der systematischen Vermittlung derselben.

Wie Thomas von Aquino vorzugsweise die speculative und Roger Baco die kritische und das Einzelnste durchforschende Richtung in der Mitte des 13. Jahrhunderts repräsentiren, so Vincenz von Beauvais die encyklopädische.

Auf die Leistungen dieses Gelehrten aufs Neue aufmerksam zu machen, ist die Aufgabe dieser Abhandlung, welche in drei Abtheilungen: 1) Bibliographische und 2) Biographische Notizen über Vincenz, und 3) nebst der übersichtlichen Darlegung des Inhaltes das Charakteristische seines encyklopädischen Werkes, des Speculum majus, mittheilen soll.

I.

Bibliographisches und Kritisches.

§. 1.

Wenn andere Bibliotheken, wie dies ihre öffentlich herausgegebenen Verzeichnisse vor dem Jahre 1500 gedruckter Werke darlegen, des Besitzes der einen oder andern alten Ausgabe von alten und mittelalterlichen Werken sich rühmen und erfreuen, so verdient wohl auch einer öffentlichen Erwähnung, daß die akademische Bibliothek zu Freiburg von sehr vielen solcher Werke mehrere und darunter gerade die seltensten Ausgaben besitzt. Dieses ist insbesondere der Fall bei dem sehr umfangreichen und in manchem Betracht nicht unbedeutenden Werke, auf welches man erst in neuerer Zeit nach langer Vergessenheit desselben wieder zurückkam, nämlich bei dem **Speculum majus Vicentii Bellovacensis**.

Seine Abfassung fällt in die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts; und es verbreitete sich von da an weithin in zahlreichen Abschriften, wurde vielfach benützt, ausgezogen, übersetzt und bald nach Erfindung der Buchdruckerkunst, in mehreren Officinen fast zu gleicher Zeit gedruckt. Schon dieser Umstand, noch mehr aber der große Umfang des Werkes [1]), das zu seiner Herausgabe und Verbreitung einen bedeutenden Aufwand erforderte, müssen die Aufmerksamkeit des mittelalterlichen Literär-Historikers auf sich ziehen, und ihn veranlassen, auf den Verfasser und sein Werk um so mehr immer wieder hinzudeuten, als der Inhalt des letztern bereits alle Gebiete der Wissenschaften und Künste umfaßt.

Kein anderes Werk ist mehr geeignet, über den Stand und Umfang der Wissenschaften und Künste, so wie auch über die Pflege derselben in den Schulen jener Zeit eine so

---

1) Es ist wohl das umfangreichste Werk, welches bald nach Erfindung der Buchdruckerkunst gedruckt worden ist; denn nach der heutigen Druckweise würde es wenigstens 50 Octavbände füllen.

umfassende Uebersicht zu gewähren, als das fragliche literärische Denkmal.

§. 2.

Unsere Freiburger akademische Bibliothek besitzt von diesem Werke folgende Ausgaben:

1) Die erste und sehr seltene Straßburger Ausgabe unter den Eingangstiteln: **Speculum naturale, Sp. doctrinale, Sp. morale, Sp. historiale Vincentii Bellovacensis fratris Ordinis praedicatorum**, wovon uns F. Ad. Ebert [1]) eine zwar ausführliche aber keine ganz genaue Beschreibung gegeben hat. Nach Ebert wären alle vier Specula zu Straßburg a. zwischen den Jahren 1473 und 1476 durch Johannes Mentelin, b. in sieben Bänden groß Folio, c. theils datirt theils undatirt gedruckt worden.

a. Was nun diese Jahresangabe betrifft, so ist es nachgewiesen, daß der datirte Druck des Speculum historiale, in 4 Bände abgetheilt, am Ende des 4ten Bandes also schließt: **Explicit Speculum historiale fratris Vincentii Ordinis praedicatorum impressum per Johannem Mentellin. Anno domini millesimo quadringentesimo septuagesimo. tercio. quarta. Die Decembris**; und somit ist ausgemacht, daß dieser Theil des ganzen Werkes im Jahre 1473 im Drucke erschienen ist. Auf ähnliche Weise verhält es sich mit dem Speculum morale, welches in manchen Exemplaren die Schlußschrift hat: **Impressum in inclyta urbe argentinensium ac nitide terse emendateque refectum per J. Mentellin 1476 die m. Novembr. nona**; und hiemit ist dargethan, daß dieser Theil im Jahr 1476 aus der Presse hervorgieng [2]). Da aber die

---

1) In seinem allgemeinen bibliographischen Lexikon, im 2. Bd. Nr. 23612. S. 1032 und 33.

2) Einige Gelehrten bemerken aber, daß diese Ausgabe des Morale nicht die erste des Mentelin, sondern schon die zweite sey, weil die erste undatirt, wie sie unsere akademische Bibliothek besitzt, herausgegeben worden sey. Auch die Schlußschrift der Ausgabe

beiden andern Specula, das naturale und das doctrinale, ohne Jahresangabe vor uns liegen, so kann man nicht mit Sicherheit behaupten, daß dieselben zwischen 1473 und 76 gedruckt seyen, sie können auch vor diesen Jahren fertig geworden seyn, wie denn auch Manche annehmen, daß der erste Druck des ganzen Werkes bereits im Jahre 1469 begonnen worden [1]). Jedenfalls gehört diese Ausgabe zu den ältesten Straßburger Drucken, und ist die werthvollste unter allen Ausgaben des fraglichen Werkes [2]).

b. Was die Abtheilungen desselben in Bände anlangt, so zählt man deren bald 10, bald 9, bald 7, bald 6, indem es sich nicht ganz genau ermitteln läßt, welche Abtheilung der Drucker eigentlich getroffen hat.

Daß das Speculum naturale in 2, und das historiale in 4 Bände ursprünglich vom Drucker abgetheilt worden, ist leicht wahrzunehmen; aber nicht so, ob auch das doctrinale und morale, jedes in 2 Bände zu theilen sey. Jene nun, welche das Letztere annehmen, gewinnen und citiren 10 Foliobände; andere dagegen, welche das doctrinale nur in einem Bande umfassen, erhalten 9; wieder Andere, die das naturale in 2, das doctrinale in 1, das morale in 2, und die 4 Bände des historiale in 2 gebunden finden, citiren 7 Bände; und endlich findet man öfter auch das morale in einem Bande gebunden, wie dies bei unserem Exemplar der Fall

---

von 1476 (emendateque) deutet an, daß eine andere Ausgabe vorangegangen ist.

1) Panzer, Annal. typograph. Tom. I. p. 18 sagt: Hoc opus circa annum 1469 per J. Mentelium coeptum et anno 1473 finitum est. Er meint die erste Edition.

2) Eine verfehlte Anzeige dieser Ausgabe findet sich in dem Dictionnaire historique par l'abbé F. X. de Feller; nouv. Edit. à Paris et Lyon 1818. Tom. VIII pag. 588: „L'édition que Mentel (?) en a faite à Bâle (?) 1478, en X vol. in fol.; setzt aber richtig bei: est devenue extrêmement rare. Auch sonst noch finden sich oft unrichtige Angaben.

ist, so daß also das ganze Speculum majus seu quadruplex nur in 6 gr. Folio gebunden sich darstellt. Diese Bemerkungen erscheinen nothwendig, um die Ursachen der verschiedenen Angaben der Bändezahl des Werkes anzudeuten.

Uebrigens ist man bei der Anführung von Stellen aus dem Werke nicht an die Bände gebunden, da der Verfasser selbst ein jedes Speculum in Bücher, und diese wieder in Kapitel abgetheilt hat, so daß es ganz leicht ist, auf die rechte Stelle zu verweisen, wenn man mit Bezeichnung des betreffenden Speculum das Buch und Kapitel citirt. Hierbei ist jedoch wieder zu bemerken, daß in dieser Ausgabe und in der folgenden der allgemeine Prolog, dem Speculum naturale, doctrinale und historiale vorgedruckt, als erstes Buch angegeben ist, wie der Verfasser es selbst angeordnet hat [1]).

c. Die einzelnen Specula hat Ebert a. a. O. ziemlich genau beschrieben, nur sind hie und da einige Blätter zu wenig gezählt. Es genügt hier zu bemerken, daß unser Exemplar zu den undatirten Drucken gehört, das überall keine Drucker- und Jahresangabe enthält, sonst aber mit der Beschreibung Eberts übereinstimmt. Von dem Speculum doctrinale besitzen wir den zweiten von Ebert bezeichneten Druck, der aber wohl der erste ist [2]). Ueberall finden sich keine

---

1) Er sagt: Hunc autem prologum, quia pari jure correspondet unicuique parti, totum in cujuslibet capite inserendum judicavi, ut simul cum totius partis capitulis adjunctis locum suppleat unius libri. Prolog. c. 19. Dem Morale ist dieser Prolog aber in keiner Ausgabe vorgedruckt.

2) Vergl. G. W. Panzer, Annales typograph. (Norimb. 1793. seq. in 4.) Tom. I. p. 18. Nr. 8 u. 9; p. 19 Nr. 10 u. 11, p. 20 Nr. 19.

Mich. Maittaire Annal. typogr. Tom. I. (Hagae Comit. 1719 in 4.) p. 324. Joh. Mich. Weislingeri Armamentarium Cath. perantiquae. Bibl. Ord S. August. arg. (Argent. 1749 Fol.) pag. 30.

J. D. Schoepflin Vind. typogr. p. 47 u. 48. Dieser erwähnt noch einer andern Straßburger Ausgabe, die mit aus Holz ge-

Signatur, keine Custoden und Blattzahl, wie dies bei den ältesten Drucken gewöhnlich ist.

§. 3.

2) Die zweite, gleichfalls seltene und werthvolle Gesammtausgabe des Sp. majus, deren F. Ad. Ebert in seinem bibliographischen Lexikon nicht gedenkt, ist die Nürnberger. Sie ist eine selbst zu kritischen Zwecken eben so dienliche, wie die Straßburger, und darum diese nicht die einzige brauchbare, wie man gewöhnlich annimmt. Von dieser Ausgabe besitzt unsere akad. Bibliothek das Speculum naturale nicht, wohl aber die drei übrigen Specula, jedes in einem Bande gr. Fol.; sie sind alle datirt, jedoch ohne Signatur, ohne Custoden und Blattzahl, auch in 2 Columnen gedruckt, wie die Straßburger und alle noch folgende Ausgaben [1]).

a. Das Speculum doctrinale hat 307 Blätter, wovon die ersten 15 Bll. den Prolog und das allgemeine Kapitelverzeichniß aller 18 Bücher des Spiegels enthalten; der Prolog ist hier als erstes Buch vom Drucker angegeben; denn das eigentliche Doctrinale hat nur 17 Bücher. Am Schlusse findet sich folgendes Datum: Speculum doctrinale Vincentii Beluacensis fratris divi ordinis praedicatorum in regia imperialique civitate Nurembergk, expensis itaque et solertiis spectabilis viri Anthonii Kobergers inibi civis et incole his ereis figuris effigiatum, castigatum, emendatum ac faustissime perornatum finit. Anno natali xpiano MCCCCLXXXVI Kalendas XVII aprilis.

b. Das Sp. morale zählt 270 Blätter, deren zwei ersten ein alphabetisches Verzeichniß der Materien enthalten, über welche in der Schrift gehandelt wird. Es ist kein Prolog

---

schnittenen Buchstaben ohne Angabe des Ortes, Druckers und der Jahreszahl erschienen sey. Allein davon hat bis jetzt noch Niemand ein Exemplar auffinden können.

1) Panzer, l. c. T. II. p. 195 Nr. 128 und 129 p. 197 Nr. 142 p. 200 Nr. 156.

vorgedruckt. Das Datum am Schlusse der vorletzten Seite heißt: Anno incarnate Deitatis Millesimo quadringentesimo octogesimo quinto VIII Jdus februarii. opus insigne ab egregio doctore Vincentio alme beluacensis ecclesie praesule ac sancti dominici ordinis professore editum, quod morale Speculum intitulatum. Et in imperiali civitate Nurembergk summa cum diligentia impensis Antonii Kobergers praefate civitatis civem (sic!) hoc fine terminatum.

Auf der letzten Seite ist noch eine kurze Abhandlung „de virginitate“ welche dem Vincenz nicht angehört.

c. Das Historiale ist vom Drucker in vier Abtheilungen geschieden, und zwar bilden die ersten 8 Bücher eine Abtheilung, dann das 9—16 B., das 17—24 und 25—32 je wieder eine Abtheilung, offenbar zu dem Zwecke, um jeder Abtheilung ein alphabetisches Register der vorkommenden Gegenstände voranzuschicken, worin man mit leichter Mühe auffinden kann, in welchen Büchern und Kapiteln von einem Gegenstande die Rede ist. Nebstdem ist noch jedem Buche eine besondere Inhaltsanzeige nach den Kapiteln vorangestellt. Der ganze Geschichtspiegel hat 461 Blätter; von denen die 19 ersten für das alphabetische Register der 8 ersten Bücher, für den Prolog und für eine Inhalts-Anzeige nach allen Kapiteln des ganzen Historiale verwendet sind.

Am Schlusse findet sich dieses Datum: Speculum historiale perlustrati fratris Vincentii ord. praed. professoris. per Antonium Koburger [1]) nuremberge incolam impressum.

---

1) So scheint der Name richtig zu seyn, obgleich er sonst auch Koberger geschrieben erscheint. Dieser Koburger hatte zu Nürnberg die erste Druckerei eingerichtet und für den treuen Abdruck der Werke, die aus seiner Officin hervorgingen, die größte Sorgfalt getragen, indem er sich hierbei der Hilfe mehrerer Gelehrten bediente. M. s. Maittaire Annal. T. I. p. 74 und Reimmann in der Einl. in die histor. Literar. der Teutschen P. III. p. 229. G. Ernst Waldau, Leben Anton Koburgers. Dresden und Leipzig 1786. 8.

finit feliciter. Consummatum sub nostri salvatoris anno incarnato MCCCCLXXXIII in Vigilia sancti Jacobi.

In demselben Jahre 1483 ist auch das Sp. naturale gedruckt.

§. 4.

3) Man hat lange Zeit eine Basler Ausgabe als die zweite vollständige des Speculum majus angegeben, die durch Johann v. Amerbach im Jahr 1473 oder 76 gedruckt worden seyn soll [1]). Allein Panzer weiß nichts von einer solchen Ausgabe, und nähere Nachforschungen haben bis jetzt kein Exemplar davon auffinden können. Der Irrthum mag daher gekommen seyn, weil ein Speculum naturale ohne Drucker- und Jahresangabe vorhanden ist, welches in der That nach allen äußeren Merkmalen in den letzten 20 Jahren des 15. Jahrhunderts gedruckt, und aus der Officin von Amerbach hervorgegangen seyn könnte, wie auch die Meisten [2]) behaupten, welche schon genauere Untersuchungen über dessen Drucke angestellt haben. Dieses Sp. naturale besitzen wir auch, und es ersetzt uns den Abgang desselben in unserer Nürnberger Ausgabe. Da Amerbach auch noch einen Band kleinerer Schriften des Vincenz gedruckt hat (im J. 1481), so ließen sich Manche zu der Behauptung verleiten, er werde auch alle Specula des Vincenz seiner Presse übergeben haben, was aber nicht der Fall war. Es bleibt demnach richtig, daß die Nürnberger Ausgabe die zweitälteste des Speculum majus ist.

4) Die Existenz einer da und dort noch genannten Cölner Ausgabe (vom J. 1483 und 84) ist bisher noch nicht sicher nachgewiesen [3]). Bloß ein Speculum morale ohne

1) Maittaire l. c. I. p. 428.

2) Fr. Xav. Laire, index librorum (Bibl. Card. de Brienne) ab nvent. typ. ad ann. 1500. P. II. p. 22. Panzer, l. c. IV. p. 208 Nr. 1275 (ut videtur Joh. de Amerbach sagt er).

3) J. L. Hockeri Bibl. Heilbronnensis p. 145. Panzer kennt keine Cölner Ausgabe aller 4 Specula.

Druckort und Jahrzahl könnte gegen das J. 1493 oder 94 aus der Druckerei des Ulrich Zell zu Cöln hervorgegangen sein [1]).

§. 5.

5) Drei weitere vollständige Ausgaben des fragl. Werkes erschienen zu Venedig. Die erste im Jahr 1484, die zweite 1493—94 und eine dritte 1591. Unsere akad. Bibl. besitzt die zweite in 4 mäßigen Foliobänden [2]), wovon jeder Band ein Speculum enthält. Alle haben Signatur und Blattzahl aber keine Custoden; sie sind auch in 2 Columnen, und wie die früheren, mit reichen Inhalts-Anzeigen gedruckt, wobei aber nicht mehr nach Büchern und Kapiteln, sondern nach der Blattzahl citirt wird, so daß der Punkt vor der betreffenden Blattzahl in dem Index je auf die erste Seite, der nach der Zahl auf die zweite Seite hinweist.

a. Das Sp. morale hat 266 Bll., also 532 Seiten, das alphabetische Inhaltsverzeichniß eingerechnet; es ist, wie die Schlußschrift ausweist, gedruckt zu Venedig im Jahr 1493. **Impensis et cura non mediocri Hermanni liechtenstein coloniensis, emendatione diligentissima impressum. Anno Salutis MCCCCLXXXXIII pridie Kal. Octobris. Venetiis. Laus Christo.**

Schnell folgten sich im nächsten Jahre 1494 die drei übrigen Specula, deren vollendeten Druck Lichtenstein nicht mehr erlebte.

---

1) Panzer, l. c. IV. Nr. 208 und Nr. 1274. Es ist höchst wahrscheinlich, daß die erste Ausgabe von Venedig vom Jahre 1484 irrthümlich als Cölner bezeichnet, oder umgekehrt die Cölner Ausgabe als die erste von Venedig angesehen wird. Indessen kann kein bestimmtes Urtheil abgegeben werden, so lange nicht genauere Untersuchungen über die beiden angeblich verschiedenen Ausgaben angestellt worden sind. Da wir weder die erste Ausgabe von Venedig, noch die sogenannte Cölner besitzen, so können wir nichts entscheiden.

2) Panzer, l. c. III. pag. 352 Nr. 1784, 1785 und 1786 pag. 335 Nr. 1643.

b. Das Sp. doctrinale hat, ohne das allgemeine voranstehende Register mit 9 Bll. oder 18 S., 255 Bll. oder 510 S., und ist aus der Lichtensteinischen Druckerei zu Venedig „Idibus Januarii MCCCCLXXXXIIII“ hervorgegangen.

c. Das Naturale erschien in demselben Jahre „Idibus Maji“ in 423 Bll., und 13 Bll. der allgem. Inhalts-Anzeige, die dem Werke voransteht.

d. Zuletzt wurde das Historiale herausgegeben [1]); „est impressione completum anno Salutis MCCCCXCIIII nonis Septemb. in inclita urbe Venetiarum.“ Am Schlusse wird ein Privilegium von 10 Jahren gegen den unrechtmäßigen Nachdruck angezeigt, welches die Repuplik Venedig den Erben des Hermann Lichtenstein, der kurz vor der Vollendung des Druckes gestorben war, ausgestellt hat, dahin lautend, daß für jedes vorgefundene und nachgedruckte Exemplar 10 Dukaten Strafe erlegt werden müßten. Es ist dieses wohl eines der ersten Privilegien gegen den Büchernachdruck.

Dieser Band enthält, so weit das Sp. hist. des Vincenz abgedruckt ist, nämlich bis zum 105. Kap. des 31. Buches, 430 Blätter, die aber nicht überall richtig bezeichnet erscheinen; von Blatt 430 an folgen noch 26 Bll., die theils mit ganz verschrobenen, theils mit gar keinen Blattzahlen versehen sind, und aus einer neueren Chronik historische Notizen mittheilen von da an, wo Vincenz schließt bis zu der Zeit, wo der Druck des Werkes vollendet wurde, wie es Blatt 430 selbst angezeigt ist: Hactenus Vincentii historia. Quae vero sequuntur usque in tempus currens anni videlicet MCCCCXCIIII ex cronica nova sunt addita. Das Ganze

---

1) Die ganze Schlußschrift lautet: Operis preclari Speculi communis Speculum historiale ab eximio Doctore Vincentio almeque beluacensis ecclesiae presule ac sancti Dominici ordinis Professore editum, feliciter finit. Impensisque non mediocribus ac cura solertissima Hermanni liechtenstein Coloniensis agrippine colonię, necnon emendatione diligentissima est . . . . wie oben.

beschließt der Epilog des Vincenz „de ultimis temporibus", den er am Schlusse des Naturspiegels zu geben verheißen hatte.

Am Eingang dieses Bandes zwischen dem alphabetischen Register und der Inhalts-Anzeige nach Büchern und Kapiteln ist ein Aufsatz eingeschoben, welcher über die Institution und Form der Kaiserwahl, so wie über die Gewalt des Kaisers in weltlichen Dingen handelt, aber mit Unrecht dem Vincenz zugeschrieben wird. Derselbe gehört vielmehr einem (unbekannten) deutschen Verfasser des 15. Jahrhunderts an, wie auf den ersten Blick wahrgenommen werden kann, indem hier Ansichten ausgesprochen sind, welche dem 13. Jahrhunderte fremd waren.

Im Allgemeinen ist über diese Ausgabe sonst noch zu berichten, daß sie in Beziehung auf Correctheit, schöne gleiche Typen und leserliche Abbreviaturen vor den zwei früher genannten Vorzüge hat; in Betreff des Papiers, obgleich es auch schön und solid ist, jenen nachsteht; an ihrem inneren Werthe verliert sie aber dadurch, daß ihr Text gegen den der anderen Ausgaben vielfach abgekürzt und verändert erscheint, ohne daß man auch nur im Geringsten abnehmen könnte, aus welchen Ursachen oder auf welche handschriftliche Auctoritäten hin dieses geschehen sei. Dieser Umstand deutet genugsam an, daß man bei ihrem Gebrauche vorsichtig seyn müsse; jedenfalls zu kritischen Zwecken sie gar nicht beiziehen könne.

§. 6.

6) Auch die zu Augsburg gesondert gedruckte, sehr seltene Ausgabe des Speculum historiale besitzen wir. Ebert hat dieselbe (a. a. O.) ganz genau und richtig so beschrieben: „Ohne Druckort. (Aug. Vind., monaster. S. Udalrici et et Afrae) 1474. Fol. 3 Bde. Mit 52 Zeilen in 2 Coll., ohne Sign., Cust. und Blattzahl. Bd. I. (lib. 1—10) 336 Bll., Bd. II. (lib. 11—21) 331 Bll. und Bd. III. (lib. 22—32) 371 Bll. Von dieser sehr seltenen Ausgabe giebt

es ein Exemplar auf Pergament, welches die Stadtbibliothek zu Augsburg 1798 an den russischen Grafen von Golowkin verkaufte [1]).

Die Schlußschrift des 3. Bds. ist: Auctoris nomen Vincentius; Ordine fertur praedicatorum; burgundia sed patria MCCCCLXXIIII. Sie enthält die Fortsetzung der Geschichte des Vincenz nicht, wie die Venetianer Ausgabe; ist aber in der gothischen Schrift, wie alle älteste Ausgaben, auf solidem Papier schön gedruckt und nicht so unbequem zu lesen, wie die meisten andern Ausgaben [2]).

§. 7.

7) Die neueste Ausgabe sämmtlicher Specula besitzen wir gleichfalls; sie erschien zu Douai 1624 in 4 Theilen und Bänden in Folio; hat aber blos das Verdienst, daß sie leichter zu haben und zu lesen ist, als die andern, obgleich ihre Ankündigung ein weit größeres Verdienst anspricht. Dieselbe lautet: Bibliotheca mundi Vincentii Burgundi ex ordine praedicatorum, episcopi Bellovacensis Speculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale, historiale, in quo totius naturae historia, omnium scientiarum encyclopaedia, moralis philosophiae thesaurus, temporum et actionum humanarum theatrum amplissimum exhibetur, ita ex optimorum auctorum elegantissimis sententiis inter se concatenatis contextum opus, ut nihil videri laboriosius, nihil ad sapientiam utilius, nihil denique ad honestam animi voluptatem inveniri possit jucundius. Omnia nunc accurate recognita, distincte ordinata, suis unicuique autori redditis exacte sententiis, summariis praeterea et observa-

---

1) Vergl. Panzer, l. c. p. 104 Nr. 24.

2) Von dem Sp. historiale gibt es alte französische und englische Uebersetzungen und mehrere Auszüge. Auch eine holländische Uebersetzung ist vorhanden. Vergl. Ebert a. a. O. S. 1034 und hist. Litt. de la France. Tom. XVIII. p. 471 seq. Panzer I. p. 532 Nr. 15. II. p. 310 Nr. 368. III. p. 553 Nr. 5.

tionibus (?), quibus antea carebat, illustrata. Opera et studio Theologorum Benedictinorum Collegii Vedastini in alma Academia Duacensi. Duaci, ex officina Typograph. Baltazaris Belleri. Anno MDCXXIV. IV. Voll. Fol.

Man hat hier nicht, wie man glauben sollte, eine wirklich kritische Ausgabe des Werkes vor sich, sondern vielmehr eine in kritischer Hinsicht verunstaltete. Die Herausgeber hielten sich nicht blos an Manuscripte, sondern benützten theilweise auch die zu ihren Zeiten erschienenen Ausgaben jener Werke, die Vincenz zu seinen Spiegeln benützt hatte, ohne aber jene Ausgaben anzudeuten oder irgendwie zu bemerken, aus welchen Gründen sie den Text nach diesen Ausgaben dem der Handschriften vorgezogen haben. Auf diese Weise erfahren wir nicht, welchen Text Vincenz vor sich gehabt und excerpirt hat, sondern wir haben zum Theil nur jenen Text, wie ihn die Ausgaben der gedruckten einzelnen Werke bis 1624 aufgenommen hatten. Daher wissen wir nicht, welchen Text sie aus Handschriften, oder aus welchen und wie vielen eben erwähnten edirten Ausgaben sie denselben recipirt haben. Sie begnügten sich mit der ganz allgemeinen Angabe in der Vorrede:

„Cum manuscriptis et duabus impressis editionibus contulimus; ipsos etiam fontes, e quibus autor haec derivavit *Παντοδαπης πολυμαθειας* et omnigenae eruditionis fluenta (quotquot invenire potuimus) diligenter et fideliter inspeximus, ut suis quaeque autoribus redderentur sententiae, et ex ipsis etiam, cum res postulare videbatur, emendarentur." Von den edirten Ausgaben des Sp. majus hatten sie nur zwei beigezogen 1) die sogenannte Cölner v. J. 1484 von Herrmann Lichtenstein und die Venetianer vom Jahr 1591, also nicht einmal die Straßburger und Nürnberger. Von eigentlichen kritischen Bemerkungen oder Observationes, wie die Herausgeber sagen, findet sich keine Spur. Dagegen sind die Kapitels-Ueberschriften, die Inhaltsverzeichnisse, und die Angaben der von Vincenz benützten Schriften und Schrift-

stellen sehr genau, wie auch der Druck niedlich und correct sich darstellt.

Da ein Hauptinteresse, welches wir auch jetzt noch an dem Werke des Vincenz nehmen, darin besteht, zu erfahren, welchen Text er in seiner Zeit in den von ihm benützten Handschriften der verschiedenen Schriftsteller gelesen hat, und der uns nur durch treue Manuscripte seines Werkes oder durch genaue Drucke nach denselben überbracht werden kann, die eben erwähnten Herausgeber dagegen für gut fanden, denselben nicht überall nach ihren Handschriften, sondern vielfach nach späteren gedruckten Ausgaben in ihre Edition aufzunehmen, so hat Ebert vollkommen Recht, wenn er sagt, daß diese Ausgabe des Sp. majus zu tieferem kritischen und historischen Gebrauche ganz untauglich sey.

Dieser Umstand macht es erklärlich, warum man in unseren Tagen, besonders zum Zwecke kritischer Ausgaben der Quellenschriften über die Geschichte der einzelnen Nationen, so fleißig nach den Manuscripten auch des Sp. historiale des Vincenz forscht, und diesem Streben verdanken wir es, daß z. B. durch die Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde eine Reihe von Handschriften des Sp. majus in deutschen Landen ans Licht gezogen wurde, die sich im Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde zur Beförderung einer Gesammtausgabe der Quellenschriften deutscher Geschichten des Mittelalters, herausgegeben von G. H. Pertz, in verschiedenen Bänden zerstreut, verzeichnet finden. Da nämlich viele Chronisten und Historiker nach Vincenz dessen Werke vielfach benützten oder excerpirten, den später gedruckten Ausgaben des Vincenz aber nicht überall zu trauen ist, so findet es die Kritik nothwendig, auf die ältesten Manuscripte zurückzugehen, um dem ächten Texte auf die Spur zu kommen, die Veränderungen desselben im Laufe der Zeit wahrzunehmen oder die Fälschungen zu entdecken.

§. 8.

Auf dem eben erwähnten kritischen Wege läßt sich durch die ältesten Manuscripte eine sehr heftig verhandelte Frage über das Speculum morale entscheiden.

Die Herausgeber des Speculum majus haben ganz unbedenklich dem Vincenz von Beauvais alle vier Theile, aus denen das Werk nach den Angaben des gedruckten Prologs bestehen sollte [1]), zugeschrieben, und daher kann es nicht befremden, daß man bis auf die neuesten Zeiten noch vielfach das Werk als ein viertheiliges, Speculum quadruplex, und dem Vincenz angehörig, aufgeführt findet. Die letzten Herausgeber desselben, die Benediktiner zum hl. Vedastus, fühlten sich sogar aufgefordert, gegen die Zweifel des Card. Bellarmin, ob das Sp. morale wirklich dem Vincenz angehöre, für dessen Aechtheit in die Schranken zu treten, und auf Manuscripte, zwei gedruckte Ausgaben und den Prolog sich berufend, entschieden zu behaupten, daß auch das Morale ächt sei [2]). Ueber die drei andern Theile ist niemals auch nur das geringste Bedenken erhoben worden. Anders verhält es sich aber mit dem Sp. morale.

Man hat äußere und innere Gründe an seiner Aechtheit nicht blos zu zweifeln, sondern es gerадezu dem Vincenz abzusprechen, indem er es weder verfassen konnte noch wollte.

Die Bedenklichkeiten gegen dessen Aechtheit wurden damals zuerst erhoben, als man seinen Inhalt in nähere Erwägung zog, und fand, daß der größte Theil davon wörtlich mit

---

1) Opus universum in quatuor partes principales tanquam in quatuor volumina perfecta et a se invicem separata distinxi, quarum una continet totam historiam naturalem; aliam vero totam seriem doctrinalem; tertia vero totam eruditionem moralem; quarta totam historiam temporalem. Prolog. c. 16. 17. 19. 20.

2) Maneat ergo, hoc speculum morale vere esse Vincentii nostri Bellovacensis opus genuinum. In der Vorrede ihrer Ausgabe; siehe §. 7.

vielen Partieen der Summa totius theologiae des Thomas v. Aquin und zwar des zweiten Theiles derselben (sowohl der prima secundae als der secunda secundae) übereinstimmt. Alsbald traten einzelne Gelehrte auf, welche entweder den Vincenz oder den Thomas des Plagiats beschuldigten, und auf diese Weise den Anstoß gaben, genauere Untersuchungen über den wahren Verfasser des Morale einzuleiten.

Wir wollen den ganzen Verlauf der Verhandlungen über diesen Punkt nicht auseinander setzen, da dieselben sehr ausgedehnt und so erschöpft sind, daß hierüber nichts Neues mehr wird zu Tage gefördert werden können, zumal da auch nur wenigen Gelehrten die Hilfsmittel und Dokumente zu Gebote stehen, welche hierbei zu Rathe gezogen werden müssen [1]).

1) Der erste Schriftsteller, welcher den nachher heftig geführten Streit, ob Thomas den Vincenz oder dieser jenen benützt habe, anregte, war Robert Bellarmin in seinem Liber de script. eccles. ad ann. 1265, wo er bei seinem Referat über die Summa des Thomas also sich ausspricht:

„Mirum est, quod magna pars primae secundae et secunda secundae (Thomae) inveniatur iisdem verbis in primo et tertio libro Speculi moralis Vincentii Bellovacensis; et quidem non videtur Vincentius potuisse Speculum suum morale conficere ex doctrina et verbis S. Thomae, cum ipse obierit anno Domini 1256, ut testatur Antonius Senensis ex Vasaeo (?) in Bibliotheca PP. Praed., et S. Thomas obierit anno Domini 1274, et in extrema aetate summam Theologiae confecerit. Sed neque est alio modo credibile, S. Thomam summae suae partem secundam, eamque nobilissimam ex alio scriptore hausisse. In his angustiis nihil mihi occurrit, nisi Speculum illud morale fortasse non esse Vincentii Bellovacensis, sed alicujus auctoris posterioris, qui fortasse Vincentius etiam diceretur, quique secundam partem S. Thomae in compendium redigere voluerit. Id quod videtur posse confirmari, eo quod Speculum morale gravius multo esse videtur, quam sint Speculum doctrinale, naturale et historiale, quae tria sine

Der Stand des Streites im Anfange des 18. Jahrhunderts war aber dieser. Da man sich vollkommen überzeugt hatte, daß die Summa theologiae ein ächtes Werk des Tho-

---

ullo dubio sunt Vincentii Bellovacensis." Diese Zweifel veranlaßten gleich nachher einen Schriftsteller, geradezu mit der Behauptung hervorzutreten, daß Thomas die ihm zugeschriebene Summa theol. nicht verfaßt habe. Es war dies Petrus de Alva et Astorga, ein Minorit, in seinem Werke: Nodus indissolubilis de conceptu mentis et ventris. (Bruxeliis 1662.) Gegen diesen schrieb aber Franciskus Janssens, Prof. der Philosoph. zu Löwen, sein Werk: Auctoritas divi Thomae Aquinatis quinti Ecclesiae Doctoris vindicata (Gandavi 1664), in welchem er die Einwürfe des Petrus zu beseitigen, und denselben lächerlich zu machen suchte. In der Zwischenzeit hatte Petrus einen Vertheidiger an dem Minoriten Matthäus Hauseur gefunden; aber auch gegen diesen trat Janssens auf mit einer Schrift: Statera minus habens (Antwerpiae 1665). Auch der Licentiat der Theologie Martinus Harneius, ein Dominikaner, schrieb eine Epistola apologetica für Thomas gegen den Petrus v. Alva (Bruxellae 1664. 4.). Der bedeutendste Schriftsteller gegen die Aechtheit des Thomasschen Werkes ist: Johannes Launoius (Launoi), Dr. der Theol. zu Paris, in der VIII. Observatio seines Werkes: Veneranda rom. ecclesiae circa simoniam traditio (Paris 1675, in der Gesammtausgabe seiner Werke T. II. Pars II.). Seine Einwendungen hat aber auf ausgezeichnete, nur allzu bittere Weise, widerlegt: Natalis Alexander in einer gelehrten Dissertation (Summa S. Thomae vindicata. Paris 1675. 8.), welche nachher als sexta Diss. de summa scriptisque caeteris S. Thomae Aquin. etc. im 21. Bd. der selectorum historiae eccles. capitum, wieder herausgegeben wurde. Hier werden zugleich in 17 ausführlichen Artikeln alle bisher vorgebrachten Einwürfe gegen die Aechtheit der fraglichen Summa theologiae aufs Genaueste geprüft und beseitigt, und damit kein Zweifel mehr Platz greifen könne, die Aechtheit aufs Bündigste bewiesen.

Das Letztere thaten auch Casimir Oudinus in seinem Commentarius de script. eccl. Tom. III. pag. 356 — 363 (Lips. 1722.) und Jac. Echard in seiner Dissertatio: St. Thomae summa suo Auctori vindicata, welche sich vermehrt und verbessert an zwei Stellen wieder findet in Scriptores ord. praed. recensiti etc. (Paris

mas ist, welches er zwar wegen zu frühen Todes nicht vollenden konnte, von welchem er aber doch den angefochtenen zweiten Theil (der wieder in zwei Theile zerlegt ist) und selbst die eine Hälfte des dritten Theiles geschrieben und herausgegeben hatte, und nachdem er somit des angeschuldigten Plagiats, als habe er aus dem Morale des Vincenz, ohne seine Quelle zu nennen, seine Secunda pars Summae erhoben, frei gesprochen war, so kam Vincenz an die Reihe, des Plagiats beschuldigt zu werden, daß er nämlich aus Thomas geschöpft habe, ohne diese seine Quelle genauer zu bezeichnen. Damit aber Vincenz dessen angeklagt oder wenigstens verdächtigt werden konnte, mußte man seine Lebenszeit über die des Thomas hinaus verlängern, und so geschah es, daß ihn Einige (wie wir noch hören werden) bis 1280 und 90; ja bis 1334 am Leben ließen, um ihm Zeit genug zu gönnen, sein Morale aus Thomas und noch andern Schriftstellern, die nach Thomas geschrieben, zusammen zu tragen.

Andere Gelehrte aber, die sich aus historisch-kritischen Gründen nicht für eine so lange Lebensdauer des Vincenz entscheiden konnten, theilten sich in ihren Ansichten. Die Einen behaupteten, wie z. B. Bellarmin und Nat. Alexander, ein unbekannter Verfasser habe in einer spätern Zeit das Morale zusammengetragen; und es gehöre dem Vincenz gar nicht an. Allein dieser Behauptung stellte sich der Prolog des Werkes entgegen, welcher wiederholt dahin sich ausspricht, daß Vincenz 4 Specula verfaßt und herausgegeben habe.

Um nun dem Prolog seine Auctorität und das Morale dem Vincenz zu vindiciren, kamen Andere zu der Behauptung, Thomas habe die beiden ersten Theile seiner Summa so früh verfaßt, daß Vincenz dieselben benützen konnte, wenn man ihm seine Lebenszeit bis 1270 oder 80 verlängere.

1719) T. I. p. 212—233 und p. 271 seq. Vergl. Joh. Matth. Schröcks christl. Kirchengeschichte XXIX. Th. S. 71 ff.

Diese Ansicht hat Oudinus [1]) mit vieler Dreistigkeit gegen Nat. Alexander zu vertheidigen gesucht, aber dadurch den Vincenz nur noch mehr in den Verdacht verstrickt, daß er ein Plagiarius sei, obgleich er ihn dagegen, wenn auch mit schwachen und unhaltbaren Gründen, schützen wollte. Endlich hielten sich noch andere Gelehrte an der Behauptung fest: Vincenz habe zwar, wie dies sein Prolog entschieden ausspricht, ein Speculum morale verfaßt; dieses sei aber verloren gegangen, oder er habe es verfassen wollen, sei aber, durch den Tod überrascht, verhindert worden, dasselbe zu vollenden oder nur zu beginnen [2]), weßhalb es nach ihm ein Anderer unternommen habe, dasselbe auf freilich ungeschickte Weise zu componiren und den übrigen Speculis anzuschließen, so daß also Vincenz weder sein Verfasser sei, noch auch des Plagiats angeklagt werden könne, wohl aber der Unbekannte. Diese Ansicht war seit der Mitte des 18. Jahrhunderts so ziemlich allgemein verbreitet, indem man allzuwenig die triftigen Gründe beachtete, welche Jac. Echard in seinen angeführten Schriften vorbrachte, die aber in der allerneuesten Zeit wieder aufgegriffen, aufs Genaueste geprüft und erhärtet wurden durch die Verfasser der Literaturgeschichte von Frankreich [3]).

Man konnte in der immer mehr sich verwickelnden Frage über den Verfasser des Morale auf historisch-kritischem Wege so lange zu keiner evidenten Entscheidung gelangen, als nicht ganz sichere und unverdächtige Grundlagen zu neuen Untersuchungen gewonnen waren. Solche Grundlagen stellten sich

1) Comment. de script. eccles. III. p. 361 seq.

2) Schlosser a. a. O. S. 197 sagt noch: Es ist für seine Zeit zu bedauern, daß er nur 3 Theile seiner Arbeit (3 Specula) vollendete, und durch den Tod verhindert ward, den moralischen Theil (spec. morale), zu dem er wegen seines Sinnes, seines Lebens, seiner Erfahrung, seiner reinen Religiosität am tüchtigsten gewesen wäre, zu vollenden.

3) Histoire litt. de la France. T. XVIII. (Paris 1835) p. 371—482.

aber dem Jac. Echard zu weiteren Forschungen dar, als er die ältesten Manuscripte des Speculum majus entdeckte, und besonders den Prolog aufs Genaueste untersuchte. Er fand, daß der Text des Prologs in den ältesten Handschriften von dem in späteren Manuscripten und in allen gedruckten Ausgaben vielfach abweiche; daß er hier theils verstümmelt, theils interpolirt erscheint. In allen älteren Handschriften, die vor dem Jahr 1310, ja in einigen noch, die vor 1320 gefertigt wurden, spricht der Prolog durchaus nur von einem dreitheiligen Werke, triplex Speculum, welches Vincenz verfaßte, und zwar nur von einem Speculum naturale, doctrinale und historiale, keine Sylbe aber von einem vierten Theile oder dem Morale. Ueberall, wo es in den späteren Handschriften und den gedruckten Ausgaben des Prologs heißt: Opus universum in quatuor partes principales tanquam in quatuor volumina perfecta distinxi; in quarta parte, de quadrifaria divisione totius operis, haben die ältesten Manuscripte: in tres partes, in tria volumina, tertia parte, de trifaria divisione u. s. w.

Auf dieser sicheren Grundlage stehend war es dem kritischen Forscher nicht mehr schwer, nachzuweisen, daß Vincenz ein besonderes Morale zu verfassen nicht einmal Willens gewesen, und so fort erhielten erst alle übrige, früher schon von den Gelehrten vorgebrachten, äußeren und inneren Gründe gegen die Aechtheit ihre gehörige Sicherheit und Ueberzeugungskraft.

§. 9.

Als gesicherte Resultate der kritischen Untersuchungen [1]) stellen sich folgende Punkte heraus:

1) das Speculum morale kann nicht von Vincenz verfaßt seyn, weil dieser vor bereits allen jenen Schriftstellern gestorben ist, aus deren Werken dasselbe zusammengesetzt ist,

1) Die Beweisführungen mögen a. a. O. bei Echard und in der hist. litt. de la France nachgesehen werden.

und weil nebstdem noch Ereignisse darin erwähnt werden, die erst lange nach dem Tode des Vincenz eingetreten sind.

2) Vincenz wollte kein solches besonderes Werk über Moral schreiben, wie dies der älteste Text des ächten Prologs unwiderleglich ausspricht. Was er aus der Sittenlehre vorbringen wollte, hat er in seinem **Doctrinale** [1]) und **Historiale** [2]) niedergelegt.

3) Das fragliche Werk ist verfaßt von einem Unbekannten zwischen den Jahren 1310 und 1320, und wurde dem Vincenz unterschoben. Um diese Unterschiebung zu bewerkstelligen, veränderte man den ursprünglichen Prolog theils durch Auslassungen des alten Textes, theils durch Einschiebungen neuer Sätze, so daß die Meinung des Publikums leicht gewonnen werden konnte, Vincenz habe wirklich ein viertheiliges Werk geschrieben.

4) Die Abschreiber des **Speculum majus** nach 1310 wurden angewiesen, statt des alten, den neu gefertigten Prolog aufzunehmen, so daß also alle neuern Manuscripte diese Verfälschung an sich tragen.

5) Die Herausgeber des ganzen Werkes, von denen keiner nach den ältesten Manuscripten sich umgesehen, griffen nach den späteren Handschriften und druckten sie ab, und so kommt es, daß uns überall in den gedruckten Ausgaben der verfälschte Prolog entgegen tritt, welcher die Gelehrten in so langen und heftigen Streit versetzt hatte.

6) Es erklärt sich sofort leicht, wie selbst die letzten Herausgeber des ganzen Werkes bei ihrer Vertheidigung der Aechtheit des **Morale** sich auf Manuscripte, deren Alter sie aber nicht angeben, berufen konnten.

---

1) Das 4., 5. und 6. Buch behandeln ausführlich die allgemeine und besondere Ethik größtentheils nach heidnischen Schriftstellern.

2) Dieses ganze Werk hat eine moralische Tendenz; und ist vielfach eine Sittenlehre in sittlichen Vorbildern.

7) Der Text in dem Werke selbst, mit Ausnahme des Prologs [1]), weicht in den ältesten Handschriften von dem Texte in den spätern Manuscripten und gedruckten Ausgaben im Wesentlichen nicht von einander ab.

8) Das Morale selbst aber ist auf die ungeschickteste Weise, mit vielfacher Verstümmlung und Veränderung des Texte, und ohne genaue Angabe der Quellen, aus folgenden Schriften, die theils gedruckt, theils noch ungedruckt vorhanden sind, zusammengesetzt:

a. aus dem Tractatus de consideratione novissimorum eines unbekannten Verfassers (zwischen 1291—1300 geschrieben), dessen Arbeit bereits vollständig in das Morale aufgenommen ist. Der Tractat erschien auch im Drucke unter dem Titel: Sermones de quator novissimis ohne Angabe des Ortes, Jahres und Druckers.

b. Aus der Schrift des Stephan de Borbone oder de Bellavilla [2]) (Belleville): De septem donis spiritus sancti, welche nicht gedruckt ist; allein Echard hat aus Handschriften nachgewiesen, daß gegen 400 Seiten davon in das Morale aufgenommen sind, ohne den Verfasser zu nennen.

c. Aus dem Commentar in quatuor libros sententiarum des Dom. Petrus de Tarentasia (nachher Pabst Innocenz V. [3]).

d. Aus den Erläuterungen über dasselbe Werk des Lombarden von Richard de Mediavilla, (Middleton) einem Minoriten, Dr. Solidus genannt [4]).

---

1) Und dessen, was oben bei den Ausgaben erinnert wurde.

2) Er starb gegen das Jahr 1262.

3) Starb 1276.

4) Starb gegen das Jahr 1300. Er war öffentlicher Lehrer zu Paris und dann zu Oxford, und wurde in seiner Zeit zu den berühmtesten Männern der Philosophie, Theologie und Rechtskunde gezählt. Seine Quaestiones in Magistrum sententiarum, et Quodlibeta theologica LXXX. erschienen zu Venedig 1509, 1589.

e. Endlich aus der Summa theologiae des Thomas von Aquino.

Echard hat sich die Mühe genommen, im Einzelnen alle Parthieen im Morale durchzusehen und nachzuweisen, woher sie geschöpft sind [1]).

9) Der unbekannte Compilator des Morale wollte, wohl aus guter Absicht, mit dem berühmt gewordenen Werke des Vincenz, welches man allenthalben in Abschriften verbreitete, noch mehr Materialien aus dem Gebiete der Sittenlehre in Umlauf setzen, als jener in seine 3 Specula aufzunehmen für gut fand; und wirklich ist in dem Morale auch Alles gesammelt, was auf dem Gebiete der Sittenlehre bis zum Ende des dreizehnten Jahrhunderts geleistet worden ist.

§. 10.

Zum Verständniß der nachfolgenden biographischen Notizen erscheint nöthig, zu erwähnen, daß Vincenz theils vor theils während der Bearbeitung seines Speculum majus noch andere Werke verfaßt hat. Es sind folgende:

1) Tractatus de gratia Dei in 4 Büchern, in denen gehandelt wird a. de utraque redemtoris ipsius generatione, praesertim de nativitate ipsius temporali, b. de modo ipsius Filii Dei incarnationis, nativitatis, educationis, conversationis, c. de ejus passione, d. de ejus resurrectione, St. Spiritus missione et Judaeorum coecitate. Im Eingang seines Sp. naturale sagt Vincenz ausdrücklich, daß er kurz vor Abfassung des letztern jenes Werk geschrieben habe.

2) Liber de laudibus Virginis gloriosae.

3) Liber de S. Joanne Evangelista. Beim Eingang dieser Schrift sagt er: Completo diligenter ex dictis ss. Patrum pro modulo virium nostrarum, auxiliante deo, tractatu diffusiori de beatissima Virgini Dei genitrice, pla-

---

Zu Brixen 1591; und in librum quartum sententiarum zu Paris 1504. 4.

1) Script. ord. praed. T. I. p. 218 seq.

cuit et de B. Evangelista Joanne tractatum brevem sub eadem forma adjicere etc.

4) De eruditione seu modo instruendorum filiorum regalium (auch so betitelt: de eruditione puerorum nobilium; auch de institutione puerorum regalium seu regiorum etc.)

Der Eingang oder die Dedication dieser Schrift ist: Serenissimae Dominae suae, Francorum Dei gratia reginae Margarethae, F. Vincentius Belovacensis de ordine praedicatorum qualiscunque lector in monasterio suo de Regali monte perpetuam in Domino salutem etc. Von dieser Schrift hat Schlosser eine deutsche Uebersetzung herausgegeben unter dem Titel: Vincent von Beauvais, Hand- und Lehrbuch für königliche Prinzen und ihre Lehrer, als vollständiger Beleg zu drei Abhandlungen über Gang und Zustand der sittlichen und gelehrten Bildung in Frankreich bis zum dreizehnten Jahrhundert und im Laufe desselben von Fr. Chr. Schlosser. 2 Thle. Frankfurt a. M. 1819.

5) Tractatus valde consolatorius (auch Consolatio) pro morte amici, auch unter dem richtigeren Titel: Epistola Consolatoria Fr. Vincentii Belvacensis ad regem Francorum Ludovicum super morte Ludovici primogeniti sui. Manche Handschriften stellen auch diesen Trostbrief an die Königin Margaretha gerichtet dar.

Diese fünf Schriften des Vincenz wurden zusammen herausgegeben zu Basel von Joh. von Amerbach im Jahr 1481 in Fol. [1]). Daß sie alle ächt seien, haben Echard [2]) und die Verfasser der Literaturgeschichte von Frankreich [3]) aus vielen Handschriften und alten Zeugnissen nachgewiesen, so

1) Eine besondere Ausgabe des Liber de eruditione filiorum regiorum erschien nach der Angabe von Ebert (D. D. und J.) zu Rostock um 1476 Fol. goth. mit der Type des Rostocker Lactantius von 1476 gedruckt.

2) Script. ord. Praed. T. I. p. 236 seq.

3) Hist. Litt. de la France. T. XVIII. p. 466 seq.

wie sie auch dargethan, daß noch folgende nur handschriftlich vorhandene Werke, 1) de sancta trinitate, dessen Vincenz im Sp. naturali erwähnt, 2) Auslegungen des Vater-Unsers und 3) des Englischen Grußes, besonders aber 4) tractatus de morali principis institutione [1]), endlich 5) tractatus de poenitentia dem Vincenz angehören.

Die dem Vincenz unterschobenen, und solche Schriften, die nur Auszüge aus seinen größeren Werken enthalten, haben die Verfasser der Literaturgeschichte von Frankreich der Reihe nach aufgezählt [2]).

II.

Biographisches.

§. 11.

Nicht leicht giebt es einen bedeutenden Gelehrten und Schriftsteller in der mittleren Zeit, von dessen äußeren Lebensumständen so wenige sichere Nachrichten auf uns gekommen sind, als über Vincenz von Beauvais. Weder der Ort noch das Jahr seiner Geburt sind bekannt; und eben so wenig wissen wir von seiner Herkunft, seiner ersten Erziehung und Bildung; selbst über seine vollständige Berufsthätigkeit und sein Lebensende ist man im Ungewissen.

Nichts ist historisch verbürgt, als daß er sehr arbeitsam, ungemein belesen und schriftstellerisch thätig war; und dem Predigerorden sich anschloß, der zur Zeit des Vincenz in's Leben trat und in seiner ersten Periode großartige Wirkun-

---

1) Die Dedication dieser Moral für Fürsten, Hof- und Staatsbeamte lautet: Carissimis et religiosissimis in Christo viris et illustrissimis Dominis omni honore ac reverentia dignis principibus Ludovico Dei gratia regi Franciae, ac Theobaldo ejusdem favente Clementia regi Navarrae et Comiti Campaniae, Fr. Vincentius Bellovacensis de ord. Praed. salutem in omnium Salvatore. Olim dum etc.

2) L. c. p. 459 seq.

gen auf dem Gebiete des religiös-sittlichen Lebens wie der Wissenschaften hervorbrachte [1]).

Je weniger aber aus seinen eigenen Schriften und aus gleichzeitigen Schriftstellern über seine Lebensverhältnisse nähere Kunde gewonnen werden kann, desto mehr haben sich spätere Schriftsteller und die Herausgeber seiner Werke bemüht, die vorhandenen Lücken zu ergänzen, und auf blose Muthmaßungen hin historische Behauptungen in Umlauf zu setzen.

Es ist Aufgabe der historischen Kritik überall hin den Blick zu wenden, und sich Gewißheit zu verschaffen von dem, was man als hist. Wahrheiten uns darbietet. Wie wenig bedeutend auch die Sache an sich erscheinen mag, durch ihre nähere Untersuchung wird doch bewirkt, daß Unrichtigkeiten abgewiesen und auf das zurückgeführt werden, was sie sind, nemlich unverbürgte Muthmaßungen oder Irrthümer.

In der Literärgeschichte, wo unser Gelehrter eine so ehrenvolle Stelle einnimmt, erscheint er gewöhnlich unter der Benennung: Vincentius Bellovacensis (Belvacensis oder Belluacensis), um ihn von andern gleichnamigen Persönlichkeiten zu unterscheiden. Er selbst bezeichnet sich in einzelnen Schriften mit dem Beisatze: Bellovacensis [2]).

Ob er nun wirklich in der Stadt Bellovacum, ehemals zur Gallia Belgica, dann zur Picardie gehörig, heut' zu Tag „Beauvais" im Dep. Oise am Therain, geboren sei, oder den Beinamen nur deßwegen erhalten oder sich gegeben habe, weil er dem Convent der Prediger in dieser Stadt angehörte, ist schon ungewiß, und alle bisherige Versuche, das Eine oder Andere als zuverlässige Thatsache auszumitteln, waren vergeblich.

---

1) M. s. Fr. Hurter: Geschichte Innocenz III im 4. Bd. S. 282 ff. S. 586 und noch oft.

2) Z. B. in seiner Epistola consolatoria; de institutione puerorum regiorum; de morali principis institutione; in diesen Schriften nennt er sich Frater Vincentius Bellovacensis. Von diesen Werken siehe oben §. 10.

Die Gelehrten des 13. und 14. Jahrhunderts erwähnen seiner nur unter jener einfachen Bezeichnung, mit dem Beisatz: **Ordinis fratrum praedicatorum**, um seinen Stand anzudeuten. Erst gegen die Mitte des 15. Jahrh. gefiel es zuerst dem Historiker und Erzbischof Antoninus von Florenz [1]) († 1459) zu jener Benennung hinzuzufügen: **Burgundus et Gallicus.** Obgleich diese Bezeichnungen seines Vaterlandes, so zu sagen, sich widersprechen, so geschah es doch, daß von vielen nachfolgenden Schriftstellern, welche des Vincenz gedenken, die eine oder andere, oder beide zugleich aufgenommen, und dadurch weiter verbreitet wurden.

Dahin gehören folgende Schriftsteller: der Humanist und berühmte Abt, Johannes Trithemius [2]) († 1517), welcher schon obige Worte so stellt: **Vincentius Gallus, natione Burgundus, ordinis praedicatorum, dictus Bellovacensis;**

Jacobus Philippus (Forestі) Bergomensis [3]) drückt sich auf gleiche Weise aus;

Hartmann Schedel [4]) sagt: **Gallus, patria Burgundus, Beluacensis historicus et theologus;**

---

1) In seiner Summa historialis (einer Art von Weltgeschichte). Tom. III Tit. XXIII. cap. 11. §. 2. Von diesem nicht unbedeutenden Geschichtwerk besitzt unsere akadem. Bibliothek alle älteste Ausgaben und darunter solche, die nicht einmal Panzer alle kannte, nämlich: die zwei Nürnberger des A. Koburger vom J. 1484 und 1491; die zwei Basler vom J. 1491 und 1502; eine Lyoner vom J. 1512, und letztlich noch eine andere ohne Druckort und Jahrzahl, deren dritter und letzter Folioband, wo wahrscheinlich der Druckort bezeichnet ist, fehlt. Das Werk selbst führt sonst auch den Titel: Opus historiarum seu chronicon tripartitum in III. Fol. Vergl. Panzer l. c. II. p. 197 Nr. 139, p. 208 Nr. 194, I. p. 170 Nr. 134, p. 57 Nr. 303.

2) Liber de scriptor. eccles. p. 111 Nr. 457 (ed. Alb. Fabricii in seiner Bibl. eccles. Hamburg 1718).

3) In seinem Supplementum Chronicorum ad ann. 1252 (Venet. 1583 Fol.)

4) Im Liber Chronicarum p. 214 b. (Norimb. per Ant. Koburger

Joh. Gerh. Vossius: Ordior a Vincentio Gallo, natione Burgundo, monacho Ord. praedicatorum, postea Bellovacensi seu Beluacensi episcopo [1]);

Philippus Labbe [2]): Vincentius, natione, ut plerique volunt, Burgundus, ex ord. Praed., Bellovacensis dictus, non ab episcopatu illius urbis, sed a frequenti dumtaxat in eadem commoratione;

Du Boulay (Bulaeus) [3]): Natione Burgundus;

Natalis Alexander wendet die Sache schon wieder anders, indem er sagt: Vincentius cognomine vel natione Burgundus, Bellovacensis conventus alumnus, unde cognomen sumsit [4]);

L. Ellies Du Pin [5]): Vinc. surnommé de Beauvais parcequ'il fit sa demeure ordinaire dans cette ville, et Bourguignon;

Guilelmus Cave [6]): natione Gallus, patria Burgundus;

Daniel Georg Morhof [7]): Vinc. Bellovacensis episcopus fuit ord. Praed., natione Burgundus;

Jac. Brucker: Vinc. Bellovacensis, non episcopus Bel-

1493 Fol.) Davon besitzen wir auch seltene Ausgaben auf unserer akad. Bibliothek.

1) De historicis lat. L. II. c. 59 p. 477 (ed. noviss. Francof. ad M. 1677. 4.)

2) Dissert. philolog. de Script. eccl. T. II. p. 478—483. (ed. Paris. 1660 kl. 8.)

3) Historia Univers. Paris. T. III. p. 713. (Paris. 1665—73. VI. Fol.)

4) Historia eccl. vet. et novi test. Tom. VIII. p. 118 und 119. (ed. Const. Roncaglia. Ferrariae et Venet. 1758—62. IX. Fol.)

5) Bibliotheque eccles. (Treiz. Siecle) I. 239 (ed. II. Paris. 1701.)

6) Script. eccles. historia literaria a Chr. Nat. usq. ad sec. XIV. Tom. II. p. 299—300. (Basileae 1741 und 45 II. Fol.)

7) Polyhistor. literarius, philosophicus et practicus cum Access. J. Frickii et J. Molleri. Tom. I. p. 241 (ed. IV. Alb. Fabricii. Lubecae 1747. Tom. II. 4.)

lovaci fuit, sed Ord. Praed. in eadem urbe monachus, patria Burgundus [1]);

Casimir Oudin, der die Worte des Nat. Alexander so stellt: Hic (Vinc. Bellov.) vel natione vel cognomine Burgundus, und es also unentschieden läßt, ob er diese Benennung von dem Lande habe, in welchem er geboren, oder von einem andern Umstande [2]).

Auch Christophorus Sarius (Sachs) gehört hierher; derselbe sagt: Vincentius, ortu Burgundus, non episcopus, sed monachus Bellovac. Ord. dom., philosophus et chronographus, speculi historialis auctor. [3]). Einige französische Schriftsteller seit der Mitte des 18. Jahrhunderts z. B. Lebeuf, Bullet, Grappin und Andere haben sich bemüht, theils einen alten Ort aufzufinden, der dem Bellovacensis entsprechen möchte, theils wahrscheinlich zu machen, daß Vincenz von einer alten Familie zu Beauvais abstamme, die sich Burgundus oder Burgundio nannte. Allein, wie offen darliegt, sind dieß nur Muthmaßungen ohne alle sichere Unterlagen [4]), und blos veranlaßt durch den oben erwähnten Irrthum des Historikers Antoninus [5]).

Alle frühere und mehr gleichzeitige Chronisten und Historiker aber z. B.

---

1) Historia critica Philosophiae. T. III. p. 783—85 und VI. p. 592. (ed. II. Lipsiae 1767 VI. 4.) An dieser letzten Stelle wird Brucker zweifelhaft, ob Vincenz aus Burgund stamme.

2) Commentarius de script. eccl. antiquis illorumque scriptis etc. Tom. III. p. 451. (ed. Lips. 1722 III. Fol.)

3) In dem Onomasticon literarium sive nomenclator historicus-criticus etc. T. II. p. 305. (ed. Traject. ad Rh. 1775—1803. VIII. 8.)

4) Hist. littéraire de la France. T. XVIII. p. 450 und Jac. Echard Script. ord. praed. T. I. p. 212.

5) Echard l. c. p. 212 giebt folgende Gründe dieses Irrthums an: Unde autem Antonino primo venerit in mentem, ut Burgundum diceret, quis suspicari posset Archiepiscopum, in Italia degentem, vel non satis accuratam provinciarum Galliae no-

1) Martinus Polonus [1]);
2) Ptolomaeus Lucensis [2]);
3) Bernardus Guidonis († 1331 [3]); und im Anfange des 15. Jahrhunderts;
4) Laurentius Pignon (c. ann. † 1413 [4]) und
5) Ludovicus de Valeoleti [5]); endlich seit den letzten zwei Jahrhunderten eine Reihe von Männern, die sich mit Vincenz beschäftigten z. B.
6) Ambrosius de Altamura [6]);
7) Jac. Quetif und Jac. Echard [7]);

---

titiam habuisse, forteque Burgundiam existimasse quam pateat latiorem, et Bellovacensem dioecesin in ea comprehensam, quod et innuit verborum ejus Ordo (Vincentius, inquit, Belvacensis, Burgundus, Gallicus) ab oppido natali ad provinciam et a provincia ad regnum quasi gradu facto; vel quod verisimilius ad eam illam, quae suo tempore attendisse nomenclationem, non ad illam, quae Vincentii erat in usu; cum igitur Antonini seculo Burgundiae dux non solum utrique sic vere dictae, sed et plerisque Belgii provinciis imperaret, insuper et pro Francorum rege Picardiam administraret, hinc omnes, qui huic principi obediebant, Belgae ipsi et Picardi, Burgundi a principe denominabantur, qui mos etiamnum usurpatur; quod Antonino ansam praebuit, Bellovacenses tum, cum scribeat, Burgundi partibus addictos, nempe ab anno 1410 ad 1440 circiter ei pro nutu obedientes, Burgundos appellare.

1) Chronicon a Chr. Nato usque ad ann. 1320. (Colon. 1616 Fol.)
2) Annales ad ann. 1060—1303 im XII. Tom. der Bibl. max PP. und im XI. Script. rer. ital. a Muratorio collect.
3) Catalogus fratrum praedicatorum etc. vid. Echard. Script. ord. praed. T. I. p. 576.
4) Chronicon ord. praed. cum catal. script.
5) Tabula doctorum ord. praed. descripta.
6) Bibliotheca domin. sive Catalog. Script. ord. praed. p. 21—22. (Romae 1677. Fol.)
7) Script. ord. praed. T. I. p. 212. (Paris. 1719 und 21. II. Fol.) Dico igitur, sagt Echard, certo fuisse Bellovacensem, Bellovacis ipsis, ut verisimilius, natum.

8) Der Kirchenhistoriker Fleury [1]);

9) Joh. Alb. Fabricius [2]) u. s. w. kennen obige durchaus unverbürgte Behauptungen nicht, oder weisen sie ab, und erklären einfach, daß Vincenz zu Beauvais oder in dem Gebiet dieser Stadt in der Picardie geboren sei, womit auch die Verfasser der Literärgeschichte von Frankreich übereinstimmen [3]).

Allein auch für diese Annahme seines Geburtsortes und Vaterlandes lassen sich keine nähere Beweise vorbringen, und es könnte mit eben so viel Grund behauptet werden, daß Vincenz deßwegen die Bezeichnung „Bellovacensis" erhalten oder angenommen habe, weil er zu Beauvais dem Convent der Prediger angehörte [4]) und daselbst gestorben ist. Die Beispiele sind nicht selten, daß Gelehrte und Ordensleute von dem Orte ihres Aufenthaltes oder ihrer ersten Amtsthätigkeit ihre Beinamen erhalten haben [5]).

§. 12.

Da die Zeitgenossen des Vincenz und dieser selbst in keiner seiner Schriften irgend eine Erwähnung machen, in welchem Jahre er geboren worden, noch in gleichzeitigen Berichten sein Todesjahr angezeigt erscheint, so war ein weiter Spielraum zu Muthmaßungen über die Lebenszeit des Vincenz gegeben. Während ihn daher Einige nur bis zum Jahr 1244, 1248 oder 1254 leben lassen, dehnen Andere seine

---

1) Hist. eccl. L. LXXXIV. §. 5. (Paris. 1691—1737. XXXVI. T. 4.)

2) Bibl. lat. med. et infimae aetatis. VI. p. 330. (Hamb. 1746.) „Burgundum quidam statuunt, sed sine causa."

3) L. c. p. 450: L'opinion la plus plausible, sinon la seule soutenable, est, qu'il naquit dans la ville ou dans le territoire de Beauvais.

4) Georg Christoph Hambergers zuverlässige Nachrichten von den vornehmsten Schriftstellern vom Anf. der Welt bis 1500 (Lemgo 1756—64) im 4. und letzten Band S. 418.

5) Die bisher angeführten Schriftsteller sind es zugleich, die theilweise umständlicher sich mit Vincenz beschäftigt haben, und wir führten

Lebensdauer bis 1256 [1]), 1264 oder 65, Andere bis 1274, ja sogar bis 1290 und 1334 aus, so daß der Unterschied der Zeitangabe beinahe ein Jahrhundert beträgt.

Alle jene, welche ihn vor dem Jahre 1254 aus dieser Welt scheiden lassen, entbehren nicht nur jeden Grundes ihrer Behauptung, sondern ihnen widerspricht sogar Vincenz selbst, indem er damals noch in voller literärischer Thätigkeit begriffen war; jene aber, welche die Jahre 1254—56 festhalten, stützen sich wenigstens auf das Sp. historiale des Vincenz, in welchem die Begebenheiten nach dem Jahre 1244 theilweise noch bis 1254 erzählt sind. Sie können nicht begreifen, daß Vincenz, im Falle er noch länger gelebt hätte, die weiteren merkwürdigen Erscheinungen seiner Zeit nicht auch noch sollte verzeichnet haben. Wir wissen nicht, warum Vincenz dieses zu thun unterlassen hat, aber ausgemacht ist es, daß er noch im oder nach dem Jahre 1260 gelebt haben müsse; denn in diesem Jahre starb der älteste Sohn des Königs Ludwig IX. von Frankreich, Prinz Louis, und Vincenz verfaßte und übersendete damals der Königin Margaretha ein schönes Schreiben, worin er das ganze königl. Haus über den Tod des Prinzen zu trösten und zu beruhigen suchte [2]). Weiter als bis zu dieser Zeit finden sich keine ganz zuverlässige Spuren seines Daseins mehr.

Wegen des ungeheueren Umfangs seines Speculum majus aber glaubte man ihm noch etliche Jahre zu dessen Vollen-

---

ihre Werke deßwegen genauer an, weil wir uns im Folgenden nur kurz auf dieselben berufen werden.

1) Rob. Bellarmin in seinem Liber de script. eccles. (ed. Colon. 1684) p. 201 sagt: Obiit anno D. 1256 teste Antonio Senensi in Bibl. Ord praed., qui Vasaeum testem adducit; und Lappe l. c.: Obiit, ut perhibent passim recentiores post Maffaeum Chronologum, a Joanne Vasaeo omnino diversum, Chron. Ord. praed., aliosque anno 1256. Doch kann sich Lappe auch zu dem Jahr 1264 verstehen.

2) Epistola consolatoria, siehe oben §. 10.

dung zutheilen zu müssen, und so kommt es, daß das Jahr 1264 oder 65 als dasjenige ziemlich allgemein festgehalten wird, in welchem Vincenz gestorben. Für das Todesjahr 1264 ruft man das Zeugniß eines freilich späteren Schriftstellers, des oben erwähnten Louis de Valleoleti an, der im Jahre 1413 also schrieb: „Thomas von Aquino († 1274) habe um 10 Jahre, und Albert der Große († 1280) um 16 Jahre den Verfasser des Speculum majus überlebt." Man sieht diese Nachricht, welche Valleoleti in dem Predigerconvent zu Paris geschöpft hat, wie eine alte, zuverlässige Tradition an, die sich unter den Ordensbrüdern erhalten und vom 13. in's 15. Jahrhundert überliefert hat, so daß auch die meisten Schriftsteller nach Valleoleti sie unbedenklich aufgenommen haben [1])

In dieser Annahme wird man noch durch folgende, nicht sehr gelungene leonische Verse bestärkt, welche dem Vincenz zur Grabschrift im Kloster zu Beauvais dienen sollten:

Noscat, qui nescit, Vincentius hic requiescit, Qui libros egit et in unum multa redigit; Frater famosus, sapiens ac religiosus etc. Pertulit ille necem post annos mille ducentos Sexaginta decem, sex habe, mihi retentos.

Man deutet die letzten Verse für das Jahr 1270, wovon man 6 Jahre abziehen müsse, so daß das Jahr 1264 als Todesjahr des Vincenz sich herausstellt [2]).

Die Schriftsteller [3]), welche den Vincenz nach dem Tode des Thomas von Aquin, also nach dem Jahre 1274, noch am Leben wissen wollten, konnten für ihre Behauptung durchaus keine historischen Beweise beibringen, sondern ließen sich nur von einem literärischen Interesse leiten, welches in der

---

1) Oben erwähnte Schriftsteller: Ambr. de Altamura, Echard, Cave, Sarius u. s. w. Vergl. Joh. Matth. Schröck, Christl. Kirchengeschichte. XXIV. Thl. S. 445.

2) M. s. hist. lit. de la France. T. XVIII. p. 458.

3) Besonders Cas. Oudin l. c. p. 451.

irrthümlichen Ansicht besteht, daß Vincenz das Speculum morale zusammengetragen habe. Da nun dieser Theil des Spec. majus seinem größten Theil nach aus der Summa theologiae des Thomas geschöpft ist, so mußte man dem Compilator desselben eine längere Lebenszeit vergönnen, um sein Werk vollenden zu können, und so kam es, daß man den Vincenz bis 1280, 1290, ja bis 1334 damit beschäftigt sein ließ. Diese Behauptung zerfällt aber in sich selbst, da nachgewiesen ist, daß Vincenz das Sp. morale nicht nur nicht zusammentrug, sondern nicht einmal daran dachte, ein solches herauszugeben [1]).

Außer allem Zweifel liegt es, daß Vincenz zur Zeit Ludwig des Neunten oder Heiligen (reg. v. 1226—1270) von Frankreich gelebt hat und von diesem seinem König hochgeachtet wurde. Und von einem solchen König besonders hervorgehoben und geehrt zu werden, wirft schon das schönste Licht auf unsern Vincenz.

Ludwig IX. steht bekanntlich in der ersten Reihe der größten Fürsten des Mittelalters, zugleich auch mit so eigenthümlichem Charakter da, daß die treue Zeichnung seines Bildes bisher noch nicht vollkommen gelungen ist [2]). Vielfach faßte man ihn nur von der einen oder andern Seite seines Lebens auf, und beurtheilte darnach seine ganze Erscheinung, und dazu noch nach dem Maßstab einer weit späteren Zeit, wodurch vollends das Tiefste und Innerste seines Charakters, Lebens und Wirkens verkannt werden mußte [3]).

---

1) Wie wir oben §. 8 und 9 gesehen haben.

2) An vielen und reichhaltigen Quellen zu seiner Geschichte fehlt es nicht, wohl aber an der Fähigkeit und Kunst der Geschichtschreiber, sich in jene Zeit zu versetzen, den Geist derselben aufzufassen und zu beschreiben.

3) Wenn man ihn in seiner innigen Frömmigkeit erfaßt hat, so darf man darüber nicht vergessen, daß er zugleich so persönlich tapfer und kühn sich zeigte, wie der edelste und glänzendste Ritter der

Längst schon hat man zwar erkannt, daß dem gesammten Leben und Streben Ludwigs ganz andere Ideen zum Grunde gelegen als dem Hohenstaufen Friedrich II. seinem Zeitgenossen, aber man hat es nicht ausgesprochen, welches der innerste Grund dieser Verschiedenheit sei. So viel ist sicher, daß Ludwigs Leben und Bestrebungen durchaus von christlichen Ideen getragen waren; die Formen aber, in denen sie hervortraten, ganz das mittelalterliche Gepräge an sich tragen, so daß sie nur aus dieser Zeit begriffen und beurtheilt werden können. Es wäre hier nicht an seinem Ort, wenn wir in das Einzelne eingehen wollten; es genügt die Bemerkung, daß alle Bestrebungen des Königs dahin gerichtet waren, den Geist des Christenthums zur Herrschaft in seinem Reiche zu erheben. Dieses leuchtet aus allen seinen Regentenhandlungen, aus seiner Gesetzgebung und Rechtspflege, wie aus seinem Privatleben und der Erziehung seiner Kinder hervor [1]), und zu demselben Zwecke drang er auch

---

Zeit; wenn er dem gemeinen Volk wie den Großen sich zugänglich bewies, so wurde dennoch gegen die Einen wie die Andern das Recht in gleicher Weise gehandhabt; wenn er der Kirche und ihren Instituten von Herzen ergeben war, so wurde den Rechten des Staates auch nicht das Geringste vergeben, vielmehr übermäßige Forderungen der Hierarchen zurückgewiesen. Und wenn die Religiosität solche Wirkungen hervorbringt und solche Früchte trägt, wie wir sie bei Ludwig finden, so muß sie ächt christlicher Art gewesen sein.

1) Heilsame Einwirkung auf die Sitten des Volkes galt ihm für eine Hauptpflicht der Geistlichen, auf die Sitten der Kinder für eine Hauptpflicht der Eltern. In diesem Sinne handelnd, versammelte Ludwig am Abend, wenn wissenschaftliche, ritterliche und kirchliche Uebungen beendet waren, seine Kinder um sich, ermahnte sie zum Guten, erzählte ihnen geschichtliche Beispiele von Tugenden und Lastern, guten und schlechten Fürsten, Belohnungen und Strafen des Himmels u. s. w. Ich will lieber (sagte er seinem erstgebornen Prinzen), daß ein Schotte oder irgend ein Fremder herkomme und Frankreich gut regiere, als daß Du es einst schlecht regierest." M. s. Fr. v. Raumer's Gesch. der Hohenstaufen 4. Bd.

auf eine sittlich-religiöse Bildung und auf wissenschaftliche, umfassende Studien. Aus diesem Gesichtspunkte muß seine Vorliebe und Freigebigkeit für die vorzugsweise praktischen Orden der Minoriten und Prediger, die, wie die bedeutendsten Gelehrten der Zeit, so auch die eigentlichen Volkslehrer waren, beurtheilt werden. Einige von ihnen zog er in seinen näheren Umgang, um durch sie auf seinen Hof und seine Familie einzuwirken, und besonders war es Vincenz

8. B. 1. C. vergl. Schlossers Vincenz a. a. O. S. 91 ff. Aus den Lehren an seinen Sohn wollen wir nur einzelne Stellen ausheben: Lieber Sohn! Vor Allem empfehle ich Dir, daß Du Dein Herz mit der Liebe Gottes erfüllest, denn ohne diese kann Niemand selig werden. Habe Acht, daß Du nichts thuest, was Gott mißfällt, dulde vielmehr jegliche Widerwärtigkeit, als daß Du Dich solcher Vergehen schuldig machest. Die Mißgeschicke trage mit Geduld, preise den Herrn, und denke, daß Du sie verdient hast, und daß Dir Alles zum Besten dienen wird; verleiht Dir Gott Glück, so danke dafür in Demuth, damit Dich das, was Dich besser machen sollte, nicht schlimmer mache; denn niemals soll man sich der Gaben Gottes wider Gott bedienen. Beichte öfter, und wähle Dir zum Beichtvater einen durchaus rechtlichen Mann, der Dir andeutet, was Du zu vermeiden hast. Benehme Dich so, daß Dein Beichtvater und Deine Freunde es zu tadeln wagen dürfen, wenn sie an Dir etwas zu mißbilligen Ursache haben. Erhalte Alles Gute, was in Deinem Reiche hergebracht ist, und suche nur das Böse nach und nach außer Gebrauch zu bringen. Siehe wohl darauf, daß Du in Deiner Gesellschaft nur rechtliche und brave Männer habest, die nicht von Habsucht regiert werden, seien dies weltliche oder geistliche Persönlichkeiten. Sei rechtlich und fest in Handhabung der Gerechtigkeitspflege bei Deinen Unterthanen; hilf dem Rechte auf, sei Anwald der Klagen der Armen, bis die Wahrheit an's Licht kommt. Die guten Städte und ihre Bräuche schütze bei ihrem Stande und bei ihren Immunitäten. Fange nie ohne lange Berathung einen Krieg mit einem christlichen Staat oder Fürsten an; wirst Du gleichwohl dazu gezwungen, so schone die hl. Tempel und alle Wehrlosen. Sei darauf bedacht, daß Deine Richter und Gerichtshalter gut und tüchtig seien; forsche ihrem Verfahren fleißig nach . . . Nach Schlosser's Vincenz S. 92—95.

von Beauvais, wie wir bald hören werden, dem der König besonderes Vertrauen schenkte [1]).

§. 13.

Wenn man auch in den Stand gesetzt ist, einigermaßen die Lebenszeit des Vincenz auszumitteln, so liegen dagegen keine Berichte vor, welche uns über den Bildungs- und Studiengang desselben verständigen könnten. Nur eine einzige Nachricht, die aber nicht näher begründet ist, indeß die höchste Wahrscheinlichkeit für sich hat, theilt uns du Boulay in seiner Geschichte der Universität Paris mit [2]). Er sagt: „Unter der Regierung des Königs Philipp August (reg. v. 1180 bis 1223) sei Vincenz des Studiums wegen nach Paris gekommen, und daselbst bei dem Beginn des Predigerordens in denselben getreten." Dieser Orden hatte seit dem Jahr 1218 ein Convent zu Paris errichtet, wo alsbald mehrere tüchtige Lehrer auftraten, welche die Jugend an sich zu ziehen und für höhere wissenschaftliche und kirchliche Zwecke zu begeistern wußten. Es ist wahrscheinlich, daß Vincenz, damals ein jugendlicher Mann von etlichen zwanzig Jahren, in dem Prediger-Institut seine wissenschaftlichen Studien begonnen oder vollendet habe, und noch vor dem Jahr 1220 selbst in den Orden getreten sey [3]). Auch nimmt man an, daß er im Jahr 1227 nach Beauvais gesendet worden sey, um da-

---

1) Daß der König ungemein Vieles für die Wissenschaften aufbot und dieselben auf alle Weise zu fördern sich angelegen sein ließ — hat namentlich sein neuester Biograph, auf authentische Zeugnisse gestützt, nachgewiesen: Histoire de Saint Louis, roi de France par M. L. de Villeneuve-Trans, Membre correspondent de l'Institut etc. (Paris et Nancy 1839. III. Vol. 8.) im 3. Bd. Vergl. Schlosser's Vincenz v. Beauvais. 1. Th. S. 120 ff.

2) Hist. Univ. Paris. T. III. p. 713. „Regnante Philippo Augusto Lutetiam ad studia profectus sub initio ordinis Dominicani ei se adscripsit."

3) Hist. litt. de la France XVIII. pag. 452. „Il est probable, que Vincent etait avant 1220 un des moines de ce couvent."

selbst ein Ordenshaus zu gründen, welches wirklich zwischen 1228 und 29 zu Stande gekommen ist. Aus seiner ungemein großen Belesenheit, die er bald nachher in mehreren Werken [1]) an den Tag legte, geht hervor, daß er sich zu Beauvais ganz den Studien und dem Predigtamte, wozu er sich durch den Eintritt in den Orden vorzugsweise verpflichtet hatte, hingab. In diesen beiden Beziehungen zeichnete er sich vortheilhaft aus. Sein Ruf verbreitete sich weithin und erregte selbst die Aufmerksamkeit des königl. Hofes; so daß ihn Ludwig IX. in seine Nähe zog. Der König hatte schon im Jahr 1228 bei seinem Schlosse Royaumont, wo er gerne mit seiner Familie weilte, eine Abtei vom Orden der Cisterzienser mit großem Aufwand gestiftet [2]). Der König, welcher die Zeit seiner Zurückgezogenheit für sich, seine Familie und seinen Hof zu höheren Zwecken verwendet wissen wollte, berief nun den Vincenz nach Royaumont, um sich seiner zur Verbreitung höherer Kenntnisse und sittlich religiöser Bildung in seiner Familie und an seinem Hofe zu bedienen. Dieses seines Geschäftes wegen nennt sich Vincenz selbst „Lector qualiscunque", und beklagt da und dort, daß er dadurch vielfach verhindert werde, die Werke zu bearbeiten, die man ihm aufgetragen und denen er gerne mit ungetheilter Kraft sich hingegeben hätte. Wie es scheint fanden seine Predigten, wissenschaftlichen Vorlesungen und Unterhaltungen am Hofe solchen Beifall, daß er zu sehr nach dieser Seite hin in Anspruch genommen wurde.

Aus dem Umstande, daß Vincenz nach Royaumont, wo die Cisterzienser-Abtei errichtet war, gerufen wurde, hat sich die Ansicht gebildet, als sei er vom Könige als Lehrer für

---

1) Dahin gehören seine oben §. 10 angeführten drei theologischen Tractate, die eine ungemein große Belesenheit in den heiligen Schriften und Kirchenvätern beurkunden.

2) Gallia Christ. IX. p. 842 und 43. „Abbatia (seu monasterium) montis regalis.

die Mönche dieses Klosters dahin gezogen worden. Allein man wird aus jener Zeit schwerlich ein Beispiel nachweisen können, daß Mönche Lehrer aus andern Orden bei sich aufgenommen hätten [1]); zudem sagt uns weder Vincenz noch ein Schriftsteller der damaligen oder bald folgenden Zeit, daß er Lehrer der Mönche zu Royaumont gewesen, wohl aber hat man Beweise, daß Vincenz nach dem Willen des Hofes diesem seine Dienste gewidmet hat.

In seinen drei kleineren Schriften: In epist. consolatoria, de institutione regiorum puerorum, und in der noch ungedruckten Schrift: de morali principis institutione [2]) spricht es Vincenz mit bestimmten Worten aus, daß er dem Könige, der Königin, dem Prinzen Philipp, dem König Theobald von Navarra, zugleich Graf von Compagne u. s. w. als Lector und als Prediger gedient habe. Einer der ältesten Schriftsteller, welche von Vincenz nähere Erwähnung machen, der schon öfters genannte Bernardus Quidonis nennt den Vincenz: Regis familiaris et domesticus quam plurimum; und darum hat wohl Albert. Fabricius (a. a. O.) das rechte

---

1) Wenn dieses im 18ten Jahrhundert der Fall war, wie Oudinus von den belgischen Klöstern behauptet, so gibt dieses spätere Beispiel keinen hinreichenden Grund zu der Behauptung, daß es auch im 13ten Jahrhundert so geschehen sei. Comment. de script. eccl. III. p. 451 und 452.

2) In dem Prolog dieser Abhandlung, gerichtet an den König und das königliche Haus, kommen folgende Stellen vor: „Dum in monasterio, regalis montis ad exercendum lectoris officium juxta sublimitatis vestrae beneplacitum, Domine mi rex Francorum, moram facerem, ibique vos et Familiam vestram divinis eloquiis aurem pariter ac mentem praebere diligenter interdum adverterem . . . quod ergo tunc temporis incepi, sed aliis praepeditus negotiis emergentibus intermisi, nunc tandem accedente vestra petitione, non immerito vicem jussionis apud nos obtinente . . . . placuit consummare etc. Echard l. c. p. 239.

Wort getroffen, wenn er von Vincenz sagt: familiae regiae adscriptus.

Vincenz war längst schon beauftragt, und wie man allgemein annimmt, vom Könige selbst [1]), ein Werk zu verfertigen oder zu sammeln, welches alle Wissenschaften und Künste umfassen sollte. Ludwig IX. hatte bereits eine sehr bedeutende Bibliothek angelegt, welche dem Verfasser zu Gebot gestellt ward, und wodurch es ihm, wie kaum einem andern in jener Zeit, möglich war, eine so große Anzahl von Schriften wie wir sie in seinen Werken benutzt finden, zu Rath zu ziehen.

§. 14.

Wenn bisher schon Gelegenheit genug dargeboten wurde, wahrzunehmen, wie viele Freiheit man sich erlaubte, in den Lebensumständen des Vincenz Bestimmungen zu treffen, die entweder jeder sicheren Unterlage entbehren oder sogar sich widersprechen, so kann es nicht befremden, wenn man ihn auch mit mancherlei Würden und amtlichen Stellen bekleidet uns vorführt, die wiederum theils höchst zweifelhaft, theils geradezu erdichtet sind. Man wollte, wie es scheint, den Gelehrten, der sich einen weit verbreiteten Ruf durch seine Thätigkeit und Arbeiten erworben [2]), durch Zutheilung von ehrenvollen Stellen nur mehr auszeichnen, und ihn gleichsam für seine Verdienste belohnen, zumal da es im Mittelalter ein seltener Fall war, daß ein bedeutender Gelehrter nicht

1) Vincenz sagt zwar an mehreren Stellen seiner Werke, daß er aus Auftrag des Hofes literärisch thätig gewesen sei, aber nirgends spricht er sich bestimmt aus, daß er im Auftrag des Königs sein Speculum majus verfaßt habe. Deßungeachtet ist diese letztere Behauptung allgemein verbreitet. Sehr viele Berichte sagen: Opus (Sp. maj.) petente et sumptus ministrante (auch suppeditante) rege Francorum composuit. Indessen waren es auch seine Obern, die ihn zu dem Werke aufmunterten.

2) Gerh. Joann. Vossius de hist. lat. L. II. p. 477 sagt: Hic (Vincentius) longe lateque nomen suum diffundebat.

auch zu irgend einer äußerlich vortheilhaften oder ehrenvollen Stellung gelangte, wenn er anders selbst dieses wünschen möchte. Während sich nun Vincenz in seinen Schriften stets nur als „humilis frater ordinis praedicatorum“, und als „Lector qualiscumque“ zu erkennen gibt, durchaus aber nirgends eine Andeutung von anderen höheren amtlichen Stellungen oder Beschäftigungen sich findet, auch in gleichzeitigen Berichten und bei allen ältern Schriftstellern von keinen Würden die Rede ist, welche er bekleidet hätte, bringen dagegen spätere Berichte seit dem 15. Jahrhundert und manche Herausgeber seiner Werke die Kunde, daß er Bischof von Beauvais, oder Coadjutor eines Bischofs daselbst gewesen, bald daß er Prior seines Klosters, bald daß er Professor und Doctor der Theologie, und endlich Erzieher und Lehrer der königlichen Kinder Ludwig des IX. gewesen sei. Ja, Einige[1]) machen ihn sogar zum Abt seines Klosters, ohne zu bedenken, daß der Predigerorden keine Aebte, sondern nur Ministri und Priores nebst Subpriores als Würdeträger und Vorsteher kennt.

Die Verfasser der Literärgeschichte von Frankreich[2]) haben aber nachgewiesen, daß, wie groß auch die Anzahl von Schriftstellern ist, welche das Episcopat des Vincenz behaupten, diese Tradition zu spät und ohne allen Grund sich erhoben und fortgepflanzt habe, da in dem chronologischen Verzeichniß der Bischöfe von Beauvais von 1175—1312 durchaus kein Vincenz erwähnt werde[3]), und ebenso wenig ein Coadjutor zwischen 1200—1300. Der Kirchenhistoriker

---

1) Z. B. Kurt Sprengel in seinem Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneikunde, 2. Th. (2. Aufl.) S. 536 macht den Vincenz zum Abt von Beauvais und zum Lehrer der Kinder Ludwig des IX.

2) A. a. O. S. 451 und 452.

3) In der Galia Christiana nova T. IX. pag. 732—749 findet sich das authentische chronologische Verzeichniß der Bischöfe von Beauvais.

Fleury[1]) gedenkt deßhalb nicht mehr jener Tradition, und Natalis Alexander bemerkt ausdrücklich: „Bellovacensis conventus alumnus, unde cognomen sumpsit, nusquam illius urbis episcopus, qua in re plurimi lapsi sunt Autores“[2]). In ganz gleicher Weise spricht sich auch Oudinus aus: „Vincentius Bellovacensis, non ab episcopatu sic dictus, ut multi falso opinati sunt, sed a conventu fratrum Praedicatorum Bellovacensium, in quo degebat, ibidem monasticen professus, atque ibi mortuus est“[3]).

Daß Vincenz Prior des Predigerinstitutes zu Beauvais gewesen, ist eine ganz willkührliche Annahme, weßhalb auch nur wenig Schriftsteller dieselbe muthmaßlich vorbringen. Vincenz erwähnt wiederholt selbst, daß er nach dem Willen seiner Obern und seines Priors an dem größeren Werke (Speculum majus) arbeite und mit Beschwerniß es umarbeite, indem es anfänglich in zu großer Ausdehnung angelegt war[4]). Da er nun dieses Werk, besonders den Prolog, was aus den mancherlei Retractationen in demselben hervorgeht, gegen Ende seiner Tage geschrieben hat, und hier

1) Hist. eccles. L. 84 Nr. 5.

2) A. a. O. S. 118 b.

3) Comment. de script. eccles. III. p. 451. Ebenso: du Boulay l. c. 713. Albert. Fabricius l. c. sagt: Helluo librorum fuit ac proinde nullis dignitatibus ornari voluit.

4) Er sagt im Prolog c. 1: Mihi omnium fratrum minimo plurimorum libros assique revolventi ac longo tempore studiose legenti, visum est tandem, accedente etiam majorum Consilio quosdam flores pro modo ingenii mei electos, ex omnibus fere, quos legere potui, sive nostrorum, id est, catholicorum Doctorum, sive gentilium, scilicet philosophorum et poetarum, et ex utrisque historicorum in unum Corpus voluminis quodam compendio et ordine redigere; c. 16 sagt er: quoniam hoc opus ad tantae magnitudinis immensitatem excreverat, ut in triplo bibliothecae sacrae mensuram excederet, multorum rogatu fratrum intercedente, insuper et Priore meo favente mihique pariter injungente etc.

öfters, wie auch in andern früher verfaßten Werken, von Obern und namentlich von seinem Prior geredet wird, so ist erwiesen, daß er nicht selbst die Stelle des letztern bekleidet haben könne.

In einem noch vorhandenen Aktenstücke wird aber eines Subprior's Vincenz erwähnt, der im Jahre 1246 zugleich mit dem Archidiakon Guarinus beauftragt wurde, eine Reform in dem Hospital zu Beauvais vorzunehmen. Das Statut, welches sie für die Brüder und Schwestern dieser Anstalt anfertigten, erhielt die Bestätigung des päpstl. Legaten [1]). Ob nun dieser Subprior ein und dieselbe Person sei mit unserm Vincenz, ist eine Frage, die schwerlich sicher zu lösen sein wird, wenn gleich allgemeine Gründe dieselbe zu verneinen scheinen.

Dagegen kann man mit Sicherheit behaupten, daß er nicht öffentlicher Lehrer und Doctor der Theologie gewesen, denn er erscheint in keinem älteren Verzeichnisse der Doctoren aus dem Predigerorden, während doch mehrere solche Verzeichnisse von Ordensbrüdern verfaßt vorhanden sind, die sicher nicht unterlassen haben würden, ihn aufzunehmen, wenn Grund dazu vorhanden gewesen wäre.

Am allgemeinsten ist die Behauptung verbreitet, daß Vincenz die Stelle eines Erziehers und Lehrers der königlichen Kinder Ludwig des IX. bekleidet habe. Allein in dem Schreiben an die Königin Margaretha, welches dem Werkchen über die Erziehung königlicher Kinder vorangeschickt ist, gibt Vincenz selbst deutlich zu erkennen, daß nicht er, sondern andere Männer deren unmittelbare Lehrer seien. „Ich lasse das Büchlein, sagt Vincenz, Euerer königl. Gnaden durch den Clerikėr Simon, den Lehrmeister (eruditoris) Eures Sohnes Philipp überreichen, da eben dieser Simon stets in mich gedrungen, daß ich doch das Werkchen fördern möchte“, er

---

1) Pet. Louvet Histoire de Beauvais, Pars I, c. 8. pag. 528 et d'Achery Spicileg. T. XII. p. 68—71.

fügt hinzu: „licet pueri regii propter aetatem adhuc teneram, ea omnia, quae in opusculo tractantur, legere aut intelligere nondum queant, inde tamen eorum Magistri argumentum accipere poterunt tradendae ipsis compositionis literariae seu solutae seu strictae."

Es wird also hier von einem Lehrer Simon und dann noch von andern Lehrern der königl. Kinder gesprochen, aber keine Sylbe davon, daß Vincenz selbst das Lehramt bei denselben verwaltet habe; auch sonst findet sich keine Nachricht vor, die uns veranlassen könnte, den Vincenz als Lehrer oder Erzieher der königlichen Kinder anzusehen. Wohl aber muß Vincenz, wie obiges Werkchen zeigt, als mittelbarer Lehrer und Erzieher in so fern betrachtet werden, als er nach dem Auftrag der Königin und auf das Andringen des Lehrers Simon, die Schrift de institutione seu eruditione puerorum regiorum verfaßte [1]), und sofort wäre etwa anzunehmen, daß Vincenz nebst dem Lectorat und Predigtamt am königlichen Hofe zugleich auch die Aufsicht über die Lehrer bei ihrem Unterricht der königlichen Kinder geführt habe. Wenn

---

1) Dieses schöne Werkchen des Vincenz hat Geheimerath Schlosser in Heidelberg einer deutschen Uebersetzung werth gehalten, und es drei würdigen Frauen aus dem Kreise seiner Bekannten mit den Worten gewidmet: „Sie haben hier mit dem Kern der heiligen Schrift die Gedanken der würdigen und heiligen Männer, die das Christenthum gegründet, so wie auch der heidnischen Schriftsteller über eine Sache, (die Erziehung und Bildung der Kinder) die Sie selbst so sorgsam an ihren Kindern zu üben suchen, und das wird Sie hoffentlich die Form weniger beachten lassen."

Diese Schrift des Vincenz ist wie die künstlichste Mosaik-Arbeit aus mehr als 276 Stellen der heiligen Schriften A. und N. T., aus 357 Aussprüchen der meisten kirchlichen Väter und Schriftsteller, aus 239 Sentenzen heidnischer und einiger arabischen Schriftsteller zusammengesetzt. Unter den heidnischen Schriftstellern sind am häufigsten benützt: Cicero, Quintilian, Seneca, Ovid, Horaz, Aristoteles, Val. Maximus, Varro, nebst diesen noch 40 Andere, aus denen aber weniger Stellen genommen sind.

man auf diese seine Beschäftigungen bei Hof und auf seine weitläufigen Werke hinsieht, die eine fast unglaubliche Belesenheit voraussetzen und eine Ausdauer in gelehrten Arbeiten, die Wenige über sich nehmen dürften, so bietet sich hiemit der triftigste Grund dar, anzunehmen, daß er weder Lust noch Muße hatte, irgend ein Amt zu übernehmen, welches ihn, nach den damaligen Verhältnissen der geistlichen Vorsteher der Bisthümer und Klöster in zu viele weltliche Geschäfte und äußere Angelegenheiten hineingezogen hätte. Beklagt er sich doch noch öfters, daß er wegen der Menge von Geschäften, die ihm als Prediger und Lector obliegen, seine Bücher nicht vollenden könne und deßhalb manche seiner Mitbrüder in Anspruch nehmen müsse, damit sie ihm die angezeichneten Stellen in seine Werke übertragen, was sie nicht immer mit Geschicklichkeit ausführten [1]).

Wie sehr er von literärischen Arbeiten gedrängt war, gibt er auch in dem vorhin berührten Brief an die Königin Magaretha zu verstehen, indem er sagt: „zu eben der Zeit, wo ich von Euer Gnaden ersucht wurde, (über Erziehung zu schreiben), hatte ich unserm großmächtigen Herrn König zu Ehren und zu Lieb ein großes Werk über Fürstenstand und fürstliches Haus- und Hofgesinde, über Staatsregierung und Reichsverwaltung unter den Händen, und brauche dabei nicht blos die heil. Schrift, sondern auch die Sprüche der rechtgläubigen Lehrer und selbst der Weltweisen und Dichter der Heiden [2]); ich wich also, um Eurem Verlangen, welches billig für mich ein Befehl ist, desto eher ein Genüge zu leisten, von der Ordnung, die ich mir vorgenommen hatte, ab, und schrieb

1) Namentlich beklagt er sich im Prolog c. 3 darüber, daß die Abschreiber zu vielen Stoff aus Legenden aufgenommen hätten.

2) Dieses Werk ist nicht besondert vorhanden; aber der wesentlichste Inhalt davon findet sich in seinem Speculum doctrinale — in jenen Partien, die von den fürstlichen Sitten, der Politik und Jurisprudenz handeln.

erst den Theil meines großen Werkes, der sich auf Erziehung von königlichen Prinzen bezieht“ [1]).

Indessen soll keineswegs geläugnet werden, daß Vincenz nicht auch von seinen Ordensobern sonst noch für das öffentliche Predigtamt und den Unterricht in dem Institut zu Beauvais vielfach in Anspruch genommen worden sei. Es ist dieß um so mehr anzunehmen, als Vincenz während des längeren Verweilens des Königs und des königlichen Hofes im Orient weniger mit seinem ordentlichen Dienste beschäftigt sein konnte. Nebstdem bemerkt er ausdrücklich, daß er aus Gehorsam mit noch manchen Arbeiten behelligt worden sei [2]). Allein diese Beschäftigungen im practischen Leben waren es eben, die ihm jene vielen Erfahrungen und jenen Tact im Unterricht zuführten, die wir in seinen Schriften, namentlich in der Schrift über Erziehung, wahrnehmen.

§. 15.

Ueber den schriftstellerischen Character des Vincenz hat sich vielfach treffend Schlosser also ausgesprochen [3]):

„Unter den Schöpfern neuer Systeme oder unter den eigentlich großen Schriftstellern kann Vincenz keine Stelle verdienen, weil in allen seinen Werken nur Ordnung und Stellung ihm angehört, die Materie selbst aber und sogar der Vortrag derselben aus Andern entlehnt ist [4]); er verdient aber als einer der größten Gelehrten, Sammler und Bear-

---

1) Nach der Uebersetzung von Schlosser.

2) Prolog c. 3. Nimirum aliis quoque studiis per obedientiam interdum occupatus et intentus etc.

3) A. a. O. I. 193 und 94.

4) Vincenz sagt von seinem Werke selbst: Antiquum esse auctoritate et materia, novum vero partium compilatione et aggregatione; se non per motum auctoris, sed excerptoris ubique procedere. Prolog c. 4 und 7. Indeß finden sich doch auch viele Partien in seinen Werken, die nach Inhalt und Form ihm selbst angehören, und nicht selten das Treffendste und Verständigste mittheilen.

beiter fremden Stoffes einen sehr ausgezeichneten Platz in der Gelehrtengeschichte; . . . . man wird (im Vergleich mit andern mittelalterlichen Gelehrten) nicht ohne Erstaunen bemerken, wie vielseitig die Gelehrsamkeit des Vincentius ist, und nicht ohne Bewunderung lesen, wie bescheiden er dabei seine eigene Arbeit gering anschlägt, und durch die hinzugefügten Namen der Schriftsteller, aus denen er das Seinige entlehnt, jedem seine eigene Ehre läßt, und manchen der Vergessenheit entrissen hat, den wir ohne ihn nicht einmal dem Namen nach kennen würden. Nur allein aus Vincentius, und durchaus aus keinem andern Schriftsteller, kann man sich einen richtigen Begriff von dem Umfang der Studien machen, die in manchem Kloster des 13ten Jahrhunderts in der Stille betrieben wurden, und es ist daher sehr zu verwundern, daß die Encyklopädien dieses Mönchs in den letztverflossenenen Jahrhunderten so ganz vernachlässigt worden. Wie weit diese Vernachlässigung sich erstreckt hat, beweist nicht allein der Umstand, daß die Schrift über die Grundsätze der Erziehung, die wir hier bekannter machen [1]), in den mehrsten neuern Werken (man kann hinzusetzen: fast bis auf den heutigen Tag), wo von Vincenz gesprochen wird, nicht einmal genannt ist, sondern man sieht es ganz besonders daraus, daß selbst die Männer, welche ausführlicher von Vincenz handeln, sich nicht die Mühe gegeben haben, nur die ersten Blätter der Schrift zu lesen . . . . Einige Aufmerksamkeit auf die größeren Werke desselben gewendet hätte . . . . zu den Quellen der Studien der Zeit geführt, die, so wenig sie für das neuere Leben genügend sein mögen, so beschränkt sie alle Erfahrungswissenschaften behandeln, doch einen gewissen, (man kann wohl sagen: ausgebreiteten) Kreis philosophischer Erkenntnisse bilden, ohne dabei die populäre Beziehung auszuschließen.“ So weit Schlosser. Wenn in den Schriften

1) D. i. durch die Uebersetzung der Schrift: de institutione filiorum regiorum, wovon oben die Rede war.

des Vincenz vorzugsweise eine practische Richtung beim Unterricht, eine auf das unmittelbare Leben hingewendete Tendenz leicht erkannt wird, so darf man doch der Ansicht nicht Raum geben, als habe er den philosophischen Bestrebungen seiner oder der vorangegangenen Zeit auch nur im geringsten tadelnd sich entgegengestellt, die Resultate der philosophischen und theologischen Speculation mißkannt oder unbenützt an sich vorübergehen lassen. Dieß ist durchaus nicht der Fall. Nur wendete er sich am liebsten jenen großen Denkern zu, die das Speculative mit dem practisch-mystischen zu verbinden wußten, z. B. dem Hugo und Richard von St. Victor.

Bevor er zur detaillirten Darstellung eines Gegenstandes übergeht, schickt er überall die verschiedenen metaphysischen Begriffe, die Definitionen, Eintheilungen, Einwürfe und ihre Lösungen u. s. w., welche die Gelehrten bis auf seine Tage aufgestellt oder dialektisch begründet hatten, voraus, um seine Leser eben so mit der wissenschaftlichen Thätigkeit und dem Zustande der Erkenntnisse auf dem philosopischen Gebiet bekannt zu machen, als auch durch die angeführten Behauptungen verschiedener Gelehrten, die sich nicht selten widersprechen, sie in den Stand zu setzen, Vergleichungen über die zur Sprache gekommenen Begriffe u. s. w. anzustellen, ihren Werth oder ihre Haltbarkeit zu prüfen, und dieselben dadurch zu höheren Geistesthätigkeiten anzuregen. Wenn in seinen Auszügen, namentlich aus mittelalterlichen Theologen, nicht alle sogenannte spitzfindige oder unnütze Fragen und gelehrte Verhandlungen darüber umgangen sind, so muß man erwägen, daß derlei Untersuchungen mit zur Eigenthümlichkeit des ganzen gelehrten Lebens der Zeit gehörten, und damals viele solcher Fragen nicht unter die Spitzfindigkeiten gezählt wurden, die eine spätere Bildung und Geistesrichtung als solche bezeichnet. Ueberall den gelehrten Zänkereien, den oft heftigen Auftritten seiner oder der früheren Zeit ausweichend, legt er mit Ruhe die Resultate der Forschungen dar, die

die Weisen aller Zeiten, so weit sie ihm bekannt waren [1]), gewonnen, und die er in seiner Zeit als allgemeine Bildungsmittel für zweckmäßig erkannte. Das Mangel- und Fehlerhafte derselben liegt in dem Character der ganzen Zeit, über welche hinaus sich nicht leicht Jemand stellen kann, und wenn er es auch vermöchte, kaum wagen dürfte, so fern er in seiner Zeit und für deren Fortbildung wirken will [2]). Nur einen Spiegel der Wissenschaft und Künste seiner Zeit konnte und wollte Vincenz geben.

Die Zeit des Vincenz war, wie in politischer und kirchlicher, so auch in sittlicher und wissenschaftlicher Hinsicht eine gährungsvolle, und sie kann als eine Uebergangsperiode betrachtet werden, was sich am Deutlichsten aus den bekannten, mächtigen Kämpfen ergiebt, welche die Pariser Hochschule damals gegen die Bettel-Orden bestand. Und so könnte das Speculum majus als ein Werk angesehen werden, welches am Abschlusse einer Entwicklungsperiode Alles das in sich faßt, was sich als Resultat der bishergen Bemühungen auf dem gelehrten Gebiete herausgestellt hat. Diese Uebergangsperiode und zwar als eine sehr erfreuliche, indem sie sich auch den sogenannten weltlichen Wissenschaften und den biblischen Studien wieder mit mehr Ernst und Aufmerksamkeit zuwendete, als dies bisher der Fall war, bezeichnet Vincenz deutlich im 2. K. des Prologs: „Videbam praeterea temporibus nostris non tantummodo saecularium literarum, verum etiam divinarum scripturarum, ubique multiplicatam esse scientiam.“ Dieses begreift sich leicht, wenn man weiß, daß gerade damals bereits sämmtliche Aristote-

---

1) Und deren Zahl ist ungemein groß, wie später erwähnt werden soll.

2) Daher sagt Schlosser a. a. O. S 207: Es ist wohl zu beherzigen, daß, ohne in seiner Zeit zu stehen und ohne den Sinn der Zeitgenossen zu theilen, kein Mensch recht practisch sein kann noch wird.

lische Schriften (besonders jetzt seine naturwissenschaftlichen) in Umlauf gesetzt waren [1]), und daß Albertus Magnus, Thomas von Aquino, Bonaventura und Roger Baco [2]) noch als öffentliche Lehrer wirkten, und nebst der christlichen Philosophie die verschiedensten Gebiete der theologischen und moralischen, der naturwissenschaftlichen, mathematischen u. s. w. Disciplinen anzubauen strebten, von denen aber Vincenz in seinen Werken keinen vollen Gebrauch machen konnte, indem jene Gelehrten noch docirten und schrieben, als dieser seine Werke schon beendigt hatte.

---

1) Man sehe Jourdain's Forschungen über Alter und Ursprung der lateinischen Uebersetzungen des Aristoteles 2c. Auch unter dem Titel: Geschichte der Aristotelischen Schriften im Mittelalter. Aus dem Französischen übersetzt, mit einigen Zusätzen 2c. 2c. von Dr. Stahr Halle 1831. Vergl. auch F. A. Staudenmaier in seinem Joh. Scotus Erigena 2c. I. Th. S. 412—414. Vincenz erwähnt ausdrücklich in seinem Prolog, daß er die physischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles benützt habe. Prolog c. 10 heißt es: Ego autem in hoc opere quorundam legentium animos refragari audio, quod nonnullos (sie sind sehr zahlreich) Aristotelis flosculos praecipueque ex libris ejusdem physicis et mathematicis (worunter Vincenz vorzugsweise die Metaphysik versteht und sie auch unter den mathematischen Wissenschaften in seinem Sp. doctrinale vorträgt) per diversa capitula inservi.

2) Wie die Belesenheit des Vincenz das gesammte damalige Wissen umfaßte, so durchdrang Roger Baco's Geist dasselbe. Das Werk, welches dieser Franziskaner unter dem Titel: Opus majus (Lond. 1733 Fol.) hinterlassen hat, ist berühmt geworden. Nicht blos durch Auszüge aus andern hat er den Stand der Wissenschaften gleichsam wissenschaftlich dargestellt, sondern dieselben auch geprüft und gewürdigt, die Irrthümer, welche sich ihnen eingemischt, die Schwierigkeiten, welche ihrer Vervollkommnung entgegen standen, die Hemmnisse, mit denen der menschliche Geist damals zu ringen hatte, nachgewiesen. Man findet in seinem Werke die tiefsinnigsten Bemerkungen über Astronomie, Physik, Optik, Perspective, Mechanik, reale und speculative Wissenschaften. So Hurter; Kirchliche Zustände zu Innoc. III. Zeiten 2. Bd. S. 637 u. 38. Dieser Roger Baco war für seine Zeit, was später der berühmte Baco von Verulam für die neuere Zeit geworden ist.

§. 16.

Aus allem, was bisher über Vincenz von Beauvais vorgebracht worden, geht hervor, daß seine Thätigkeit und Verdienste für seine Zeit groß gewesen, und daß seine Schriften selbst für unsere Zeit, nebst dem historischen Werthe, noch nicht alle Bedeutung verloren haben.

Die dankbaren Zeitgenossen und noch spätere Schriftsteller haben seine Bemühungen geschätzt, und seine Verdienste gepriesen. Wenn wir auch nicht geneigt sind, in die übertriebenen Lobpreisungen älterer Schriftsteller einzustimmen [1]), so werden wir uns doch auch hüten, jenen Schriftstellern uns anzuschließen, die nur auf das Unverständige, Abergläubische und Fabulöse hinsehen, was sich in seinen Schriften vorfindet, um, wie an Vincenz, so überhaupt an dem Mittelalter nur Tadelnswerthes aufzutreiben. Die Leistungen älterer Zeiten dürfen nicht mit dem Maßstabe unserer Zeiten bemessen wer-

1) So sagt z. B. der gelehrte Abt und Humanist Joh. Trithemius: Vir in divinis scripturis studiosus et exercitatus, ac veterum lectione dives, ingenio subtilis, et sermone compositus, tantum literis studium adhibuit, ut nullis unquam laboribus, vigiliis vel occupationibus ab earum cultura potuerit evocari, quin semper aut legeret, scriberet vel praedicaret. Tantus itaque fuit, ut post se necdum habuerit parem, si ardua, quae scripsit opuscula ex multis laboriose collecta, aequa lance cum ceteris ponderemus. Cat. de script eccl. N. 457. Sixtus Senensis äußert sich: In inexplicabili discendi, docendi, legendi scribendique ardore captus. Possevini apparatus sacer (ed. Venet. 1606. T. III.) III. T. pag. 350. Einfacher und wahrer hat sich ein älterer Gelehrter, Heinrich von Gent (Gandavensis) († 1293) über da Sp. maj. so ausgesprochen: Est opus magni ingenii et laboris; ipsum histeriale non solum per sanctarum scripturarum seriem, sed etiam per saecularium historiarum ordinem usque ad sua deducens tempora, multaque hinc inde inserens studiosis lectoribus profutura. Lib. de script. eccl. c. 42 p. 125. (Ed. Alb. Fabric. Bibl. eccl. Hamburgi 1718.) Mit vollem Recht sagt man aber, daß er der belesenste Gelehrte seiner Zeit, ein Heluo librorum, gewesen.

den, zumal wenn man bedenkt, daß seit Vincenz die Menschheit während einer fast sechshundertjährigen Bildungsperiode viel weitere Fortschritte auf allen Gebieten der Wissenschaft gemacht hat. Und was die Hauptsache für's Leben, was die sittlich-religiöse Seite jener alten Bildung anlangt, so darf sie sich jedenfalls bei all' ihrem sogenannten Aberglauben und Legendenwesen, hoher sittlicher Eigenschaften und Tugenden rühmen. Und Schlosser hat auch hier das Rechte getroffen, wenn er sagt [1]): „Es möchte sehr leicht sein, in Rücksicht des Lebens (im Mittelalter) dem Register von Uebeln, welches Meiners in seinen historischen Vergleichungen der Sitten und Gebräuche des Mittelalters mit dem unsrigen, oder vielmehr in seinen Collectaneen dazu, aufgestellt hat, ein Gegenstück entgegen zu stellen; wir bleiben bei der eigentlichen Wissenschaft, den Studien und innern Verhältnissen des Lebens stehen. Wem könnte es einfallen zu läugnen, daß seit einem oder anderthalb Jahrhunderten sich das Leben freundlicher, milder und schöner beim ersten Ansehen gestaltet habe, daß Völlerei und Roheit aus der guten Gesellschaft verschwunden sei, daß die Bemühungen der Gelehrten, die, wie von Außen angeregt, so nach Außen gerichtet waren, in Allem glücklichen Erfolg hatten, wo von todter oder eleganter Gelehrsamkeit, zierlicher Flachheit, gefälligem Kitzel des Gefühls und der Phantasie durch Dichtkunst, von allen mathematischen und physikalischen Wissenschaften die Rede ist? Wie aber, wenn von Demuth, von tiefem Ernst, von einer Liebe zur Wissenschaft, die man verborgen und einsam in einsamer Zelle treibt, von Religion, strenger Moral, höherem Leben, göttlicher Ruhe der Seele die Rede wäre? Wo wäre im Leben der Neueren und in der Bewegung, die durch alle Verhältnisse desselben durchgeht, dafür so leicht eine Stelle? Ueberdem fällt auch dem Unbefangensten ein, daß wir im stolzen Genusse der Erfindungen, Bemühungen voriger Jahr-

---

1) A. a. O. I. S. 5.

hunderte, diese allerdings vermehren, erweitern, verbessern und daß das sichtbare Resultat der Bemühungen, in Compendien aufgehäuft, oft erstaunlich groß erscheint, wenn es mit dem Resultat der Bemühungen voriger Zeiten verglichen wird, daß aber doch oft Mücken geseiht werden, und Sonnenstaub gespalten, während wichtige Dinge liegen bleiben. Wie nun, wenn wir oft durch unsere geschäftige mit Ruhm oder Geld bezahlte Dienstfertigkeit die Wissenschaft in ihrem Wesen zurück brächten?"

Einen strengen Censor hatte Vincenz schon in der Mitte des 16. Jahrhunderts an einem Ordensgenossen, dem spanischen Theologen Melchior Cano [1]) gefunden. Allzu heftig und unverständig beklagt er die mancherlei Fabeln, Mährchen, Wundergeschichten und Legenden, welche Vincenz aus heidnischen, arabischen und christlichen Schriftstellern in seine Werke aufgenommen und dadurch weiter verbreitet habe. Cano und so manche andere Literaten, welche ihm folgten, räsonniren nach ihrer Zeitbildung in die der vergangenen Jahrhunderte hinein, ohne zu bedenken, daß jede Zeit ihre besondere Weise hat, neben ernsteren und reellen Studien und Thätigkeiten sich auch mit Gegenständen zu unterhalten, welche einem andern Kreise geistiger und sittlicher Bildung angehören als der Schule und dem abgemessenen alltäglichen Leben. Das Mittelalter kannte einmal keinen andern als religiösen oder kirchlichen Stoff zur Bearbeitung für unterhaltende Lectüre. Dem Bedürfniß der geistigen Erholung zwischen ernsten Beschäftigungen wollte auch Vincenz entsprechen [2]), und er

---

1) Melchior Canus († 1560), ord. praed., de locis theologicis libri XII. (Coloniae agripp. 1605 in 8.) Lib. XI. c. 4.

2) Er mischt oft Räthseln und Charaden ein, wie z. B. über das Feuer: Destruit, emollit, restringit, consolidatque, Terret, laetificat, accendit clarificatque; Mobilis et siccus mundusque favilla tenetur Crescit et ascendit sed aqua modica morietur. Sp. nat. L. IV. (al. V.) c. 3.

mußte dieses nach dem Geist und dem Geschmacke der Zeit thun. Mehr als einmal erklärt er ausdrücklich, daß er solche Erzählungen absichtlich zur Unterhaltung und Erheiterung aufgenommen, und daß er hiezu selbst sogenannter apokryphischer Schriften sich bedient habe [1]); daß der Legenden und religiösen Romane zu viele aufgenommen worden, beklagt er selbst; sich entschuldigend, daß seine Gehülfen sich hierbei manche Freiheit erlaubt hätten. Doch wir haben nicht nöthig für Vincenz, in so weit er unbillig beurtheilt worden ist, in die Schranken zu treten, da längst schon Männer und Gelehrte, wie J. Gerh. Vossius und Scaliger, Trithemius und Bona, Eckart und Schlosser, die Verfasser der Literaturgeschichte von Frankreich u. s. w. sich günstig für ihn ausgesprochen haben. Wenn wir auch das Tadelnswerthe und Mangelhafte, namentlich die unbeholfene Darstellungsweise und Sprache, Unvollkommenheiten und Fehler des ganzen Zeitalters an ihm nicht übersehen, so bieten sich doch auch mehrere Seiten dar, die uns die Werke des Vincenz immerhin noch von manchem Werth erscheinen lassen. Daß dieselben für den Literärhistoriker, für die Geschichte der Gelehrsamkeit von großer Bedeutung sind, bedarf wohl nach allem bisher Vorgebrachten kaum der Erinnerung [2]). Durch

---

1) Er sagt im Prolog c. 9, daß ihr Gebrauch zur ergötzlichen Lectüre unschädlich sei, und gibt dem Leser die Weisung des Apostels Paulus I. Tess. c. 5: Omnia probate, quod bonum est tenete; und des Hieronymus adv. Vigilant. Operis et studii mei est, multos legere, ut ex pluribus diversos carpam flores; non tam omnia probaturus, quam quae bona sunt electurus.

2) Dem Literärhistoriker muß daran gelegen seyn, von dem Zustand der Wissenschaften, wie in jedem Jahrhundert, so auch besonders von ihrer Beschaffenheit im 13ten unterrichtet zu werden, zumal da sie zu dieser Zeit sich merklich zu erholen anfiengen und nach und nach zubereitet wurden, um mit viel größerer Schönheit wieder aufzublühen. Sollte aber nicht ein so weitläufiges Werk, welches beinahe alle Theile der Gelehrsamkeit in sich begreift die

keinen andern Schriftsteller des Mittelalters wird man auf eine leichtere und zweckmäßigere Weise zur Kenntniß des Zustandes und der Beschaffenheit der wissenschaftlichen Studien und Beschäftigungen in jener Zeit hingeführt, als durch Vincenz [1]). Wir erfahren durch ihn, welche wissenschaftliche Disciplinen vor andern betrieben und wie man sich bemühte, eine vielseitige Bildung und Erziehung herbeizuführen; welche Gelehrte es vorzugsweise gewesen, durch deren Schriften man auf die studierende Jugend und auf Gebildete überhaupt zu wirken strebte; welche Schriften der Alten bekannt und benützt wurden; welche kirchliche Schriften man für ächt oder unächt hielt u. s. w. Von mehr als 450 Schriftstellern alter und mittlerer Zeit [2]), und aus mehr als 2000 verschiedenen Werken, die theilweise im Laufe der Zeit verloren gingen, hat uns Vincenz Mittheilungen gemacht und Auszüge überliefert.

Es ist schon öfter und erst neuerlich wieder darauf hingewiesen worden, daß für die Verbesserung des Textes alter Schriften aus Vincenz mancher Gewinn zu schöpfen sei, wie dies auch an Beispielen schon nachgewiesen ist [3]).

---

damalige Beschaffenheit der Wissenschaften darstellen? So Eckhard in seinen Nachrichten u. s. w. S. 40.

1) D. Heumann in seinem Conspectus reipubl. literar. c. IV. §. 42 sagt: Vincentii quatuor Specula sunt re vera Speculum, in quo repraesentatur tota facies omnium istius saeculi disciplinarum.

2) Die verhältnißmäßig wenigen Schriftsteller bis auf seine Zeit, welche Vincenz nicht kannte oder nicht benützte, sind aufgezählt in der histoire lit. de France l. c. p 481.

3) Vergl. J. Fr. Eckhard, Nachrichten von einigen seltenen Büchern rc. S. 55 — 61 und 79 — 83. Fr. Hurter l. c. 4. Bd. S. 639 Nr. 260 sagt: „Da Vincenz viele Stellen der Klassiker anführt, die zum Theile nicht mehr vorhanden sind, so würde vielleicht eine Vergleichung jener Stellen für einen tüchtigen Philologen eine nicht ganz werthlose Ausbeute gewähren.“ Dasselbe

Bei jenen von ihm benützten Werken, die für uns verloren sind, muß er als Quelle angesehen werden; bei solchen Berichten aber, die er von Zeitgenossen gewonnen, oder selbst aus eigener Wahrnehmung geschöpft hat, ist er die unmittelbare und öfters die einzige Quelle, wie dies z. B. der Fall ist bei dem Berichte, den Simon de St. Quentin über die Legation erstattete, welche Innocenz IV. ins Innere der Tartarei absandte; wodurch wir über tartarische Verhältnisse und Zustände unterrichtet werden [1]).

Nicht ohne Interesse sind selbst die mancherlei Legenden und Wunderdinge, die er uns berichtet und aufbewahrt hat. Sie dienen uns jedenfalls zur Zeichnung eines Bildes jener Zeit, und geben vielfach Anlaß zum Nachdenken, indem gar Manche dieser sogenannten wunderlichen Erzählungen die herrlichsten religiösen Romane uns darbieten, denen oft ein tiefer Sinn und erhabene Gedanken zum Grunde liegen, und durch die historische Umkleidung für den Leser höchst ergreifend sind. Manche Leser nehmen diese Legenden buchstäblich, und ärgern sich über diese historischen Fabeln, weil sie dieselben nicht gehörig aufzufassen und zu deuten verstehen.

Eben so sind uns in dem größeren Spiegel eine Reihe von sogenannten apokryphischen Schriften und unterschobenen Werken aufbewahrt, wie z. B. die **Evangelia infantiae Jesu** [2]), **de nativitate S. Mariae**, (welches von Hieronymus aus dem Hebräischen in's Latein übersetzt sein soll) das Testament der 12 Patriarchen, sehr viele Stellen aus dem Hermes Trismegistus [3]), dem Hydaspes, den Sibyllen [4]), dem erdichteten

kann auch in Beziehung auf kirchliche Schriftsteller und andere wissenschaftliche Zwecke behauptet werden.

1) Vinc. Bell. Spec. hist. L. XXIX (al. XXX.) c. 69—89. Vgl. hist. lit. de la Fr. l. c. p. 400—402.

2) Sp. hist. VI (al. VII) c. 66. 72. 94. 95. VII (al. VIII) c. 41. 48. 56—63.

3) Sp. hist. L. II. (al. III.) c. 100—102.

4) Spec. hist. Libr. VII. (al. VIII.) c. 75—79, wo sich eine Reihe

Miletus, Bischof von Smyrna, über die Auffahrt Mariens, u. s. w. Ueber alle Gelehrte und Schriftsteller, deren Werke Vincenz benützte, theilt er uns auch literärhistorische Notizen mit, so daß man aus ihm eine ziemlich vollständige allgemeine Literärgeschichte zusammenstellen könnte, ja über manche Gelehrte und ihre Verdienste nur durch ihn Kunde erhält. Auf noch andere, die Wissenschaft als solche betreffende Momente haben wir und werden wir noch hinweisen.

III.

Characteristik und Inhalt des Speculum majus.

§. 17.

Sein Hauptwerk, dessen verschiedene Ausgaben wir näher beschreibend oben aufgeführt haben, nennt der Verfasser selbst in dem allgemeinen Prolog zum Ganzen: Speculum majus, größeren Spiegel. Er gab ihm diese Aufschrift zum Unterschiede eines ähnlichen literärischen Produktes, welches in seiner Zeit schon herausgegeben war und den Titel: Speculum seu imago mundi, Bild der Welt führte [1]), und worin

---

von Wundergeschichten anschließt, und der Brief des Pilatus an Tiberius folgt c. 123.

1) Diese Schrift besitzen wir nicht mehr, wohl aber viele Stellen davon, die Vincenz in seinen Spiegel aufgenommen. Die Vermuthung, daß das noch handschriftlich in französischen Versen vorhandene Werk eines gewissen Omons: Image du monde (tableau de l'univers.), aus dem uns in den bekannten: Notices et extraits de manuscrits de la Bibl. du roi, etc. (publiés par l'academie des Inscriptions. Paris 1787 — 1831 12 Vol. in 4.) im 5. Band Auszüge mitgetheilt sind, dem Vincenz Anlaß gegeben habe, sein Werk zu verfassen und ihm den Titel: „Spiegel" zu geben, erscheint unrichtig; denn Omons Werk ist später verfaßt, als Vincenz seinen Spiegel in Arbeit genommen haben kann. Die Bezeichnung „Spiegel" für Arbeiten dieser Art ist im Mittelalter nichts Auffallendes. Wir kennen ungefähr aus derselben Zeit, in der Vincenz lebte und etwas später, ein Speculum juris von Wil-

Ordnung und Schönheit dieser Welt ganz kurz beschrieben war; dann aber auch, um anzudeuten, daß sein Werk umfassender als jenes werden und Alles in sich aufnehmen sollte, was in seiner Zeit für eine höhere Bildung erforderlich erachtet und bis auf ihn in der älteren und neueren Literatur, auf dem Gebiete der verschiedenen Wissenschaften hiezu Zweckmäßiges geschaffen worden war. Das Wichtigste und Wesentlichste von dem, was des höheren Nachdenkens, der Bewunderung oder Nachahmung würdig wäre, sollte dem Leser wie in einem großen Spiegel, in Einem Bilde vor die Seele treten [1]).

Schon die Benennung, noch mehr aber der ganze Plan und die Durchführung des Werkes zeigt an, daß Vincenz der Idee folgte, es müsse das gesammte menschliche Wissen als ein in sich zusammenhängendes, sich wechselseitig bedingendes und förderndes Ganze begriffen werden.

Wenn es ihm auch nicht gelungen ist, sowenig als manchen Vorgängern und Nachfolgern in demselben Streben, alle Kenntnisse oder Wissenschaften in einer solchen Verbindung und Wechselbeziehung unter sich darzustellen oder encyklopädisch zu ordnen, daß ihre unbedingte Nothwendigkeit in der Abfolge, in welcher er sie vorführt oder sich folgen läßt, er-

---

helm Durandus von Mende (episcopus Mimatensis), einen Sachsen- und Schwabenspiegel 2c.

1) Ut autem hujus operis partes singulae lectori facilius elucescant, ipsum totum opus per libros et per capitula distinguere volui, quod et speculum majus appellari decrevi. Speculum quidem eo, quod quicquid fere speculatione, admiratione vel imitatione dignum est ex his, quae in mundo visibili et invisibili ab initio usque ad finem facta vel dicta sunt, sive etiam adhuc futura sunt (nach den Aussprüchen der heil. Schrift), ex inumerabilibus fere libris colligere potui, in uno hoc breviter continentur. Majus autem ad differentiam parvi libelli jamdudum editi, cujus titulus est Speculum vel imago mundi, in quo hujus mundi sensibilis dispositio et ornatus paucis verbis describitur.

kannt werden müßte, so ist doch schon der Versuch höchst achtenswerth und zeugt von einer umfassenden Geistesbildung und tiefen Einsicht in den Organismus des gesammten menschlichen Wissens.

Bei dem vorherrschend polyhistorischen Character des Werkes darf man das wahrhaft encyklopädische Moment nicht verkennen [1]).

Seine Vorgänger in dem gleichen Streben, Cassiodorus aus der Zeit der Ostgothen in Italien, Isidorus von Hispalis (Sevilla) unter den Westgothen in Spanien, Hugo und Richard von St. Victor in Paris aus dem 12. Jahrhundert, die einflußreichsten Gelehrten des Mittelalters auf dem encyklopädischen Gebiete, hat Vincenz durch Umfang, Vielseitigkeit und Ordnung des mitgetheilten Stoffes weit übertroffen.

Während jene bedeutenden Gelehrten nebst der Philosophie und Theologie sich nur noch über die sieben freien Künste verbreiten, und auf deren Betrieb drangen und theilweise Anleitung hiezu gaben, erfaßte Vincenz auch noch zwei andere Gebiete menschlicher Erkenntnisse, die bisher weniger oder gar nicht in der Bedeutung geachtet waren, wie sie es verdienen, die Naturwissenschaften und die Geschichte.

Wie dürftig und vielfach unrichtig auch die Auffassung beider uns jetzt erscheinen mag, so war für jene Zeit schon Vieles geschehen, daß auf sie als die bedeutendsten Erfahrungswissenschaften eine größere Aufmerksamkeit hingewendet, und ein Fingerzeig gegeben ward, auf welche Weise sie zu höheren Erkenntnissen führen und zur sittlichen Erhebung des Menschen beizutragen geeignet seien.

Warum er beiden in seinem Werke eine Stelle angewiesen, darüber rechtfertigt er sich in dem 6. Kapitel des Prologs,

---

1) Man hat deßhalb auch schon das Speculum majus eine Encyclopaedia und Bibliotheca mundi genannt.

woraus wir sehen, daß man jenen Wissenschaften im allgemeinen Lehrplane vor ihm noch keine gesicherte Stellung vergönnt hatte [1]).

Nachdem Vincenz lange erwogen, in welcher Weise und Ordnung er sein Werk anlegen und durchführen sollte, hielt er folgende Disposition für die zweckmäßigste:

1) Zuerst von Gott dem Schöpfer; und den Creaturen zu sprechen (Speculum naturale);
2) dann von dem Falle und der Wiederherstellung der Creatur besonders des Menschen durch Wissenschaft (Speculum doctrinale);
3) und endlich die allgemeine Weltgeschichte folgen zu lassen [2]). (Speculum historiale.)

A. Das Speculum naturale [3]).

§. 18.

Wie die Ueberschrift es deutlich ausspricht, soll dieser erste Theil des ganzen Werkes von Vincenz die Naturwissenschaften

1) Namentlich beklagt Vincenz die große Vernachlässigung des kirchenhistorischen Studiums. Historias ecclesiasticas (quarum lacte pascebatur antiquorum simplicitas) voluisse, et in neglectum venisse, cum tamen non solum utique voluptatis ac recreationis spiritum, verum etiam aedificationis plurimum in se contineant. Prolog c. 2.

2) Prolog c. 3: Consideratis omnibus, competentiorem procedendi modum nullatenus reperi, quam istum, quem prae cunctis elegi videlicet ut juxta ordinem sacrae scripturae primo de creatore, postea de creaturis, postea quoque de lapsu et reparatione hominis, deinde vero de rebus gestis juxta seriem temporum ordinate dissererem. Und noch kürzer drückt er sich an andern Stellen so aus: Prima (pars) persequitur naturam et proprietatem omnium artium; tertia seriem omnium temporum. (Nach dem Text des ächten Prologs.)

3) Vergl. Joh. Friedr. Eckhards Nachrichten von einigen seltenen Büchern der Bibliothek des hochfürstlichen Gymnasii zu Eisenach aus dem 15ten Jahrhundert. Eisenach, bei J. G. E. Wittekindt 1775. kl. 8. S. 64 — 83. Die so oft, und erst wieder von Dr. Ludwig Choulant in seiner Bibliotheca medico-historica (Lips.

im allgemeinsten Sinne des Wortes darstellen, in so weit dieselben für den allgemeinen Unterricht in der Mitte des 13ten Jahrhunderts als zweckmäßig erkannt waren. Das Studium der Natur war bei den Alten der vorzüglichste Gegenstand ihres Nachdenkens gewesen, ja der einzig würdige der philosophischen Forschungen unter den Griechen, bis Andere, namentlich Sokrates auf noch höhere Gegenstände des Wissens, besonders auf die höhere Natur des Menschen und seine sittlichen Anlagen die Aufmerksamkeit hinlenkte [1]), ohne daß deßhalb die einmal begonnenen Forschungen auf dem Gebiete der Natur auf die Seite gesetzt worden wären. Wenn die Sokratische Schule, die sich in der Platonischen fortsetzte, von den Ideen aus d. i. a priori die Natur zu erkennen und zu deuten versuchte, so geschah dies von der Aristotelischen Schule, von den Peripatetikern, mehr auf dem Wege der Erfahrung [2]) und mit einem solchen Erfolge, daß die Römer glaubten, es wäre auf diesem Gebiete wenig mehr zu erforschen übrig [3]). Doch haben die Römer: Lucretius, Seneca, Plinius und Andere den Griechen nachzueifern gestrebt. Die Resultate ihrer Forschungen und Erfahrungen blieben von nun an allgemeines Erbgut und pflanzten sich

---

1840) p. 63 angeführte, aber sehr unbedeutende Schrift: Commentatio de Vincentii Bell. speculo naturali, von demselben Verfasser, ist in der voranstehenden Schrift etwas verbessert wieder mitgetheilt.

1) Socrates primus Philosophiam devocavit e coelo. Cic. Tusc. quaest. L. V. c. 4.

2) Andeutungen über den Gang der Bearbeitung der Naturgeschichte u. s. w. von Dr. F. S. Leuckart. (Heidelberg und Leipzig 1826) S. 16 u. 17.

3) Weßhalb auch Cicero de fin. L. V. c. 4 sagt: Natura sic ab iis investigata est, ut nulla pars coeli, maris, terrae (ut poetice loquar) praetermissa est. Persecutus est Aristoteles animantium omnium ortus, victus, figuras; Theophrastus autem stirpium naturas omniumque fere rerum, quae e terra gignerentur, causas atque rationes etc.

von Jahrhundert zu Jahrhundert fort mit den Mängeln und Unvollkommenheiten, die allen beginnenden Forschungen und Systemen ankleben. Mit dem Verblühen der alten Bildung und klassischen Literatur traten allerdings die naturwissenschaftlichen Studien in den Hintergrund, denn es mußten die neuen Völker, welche auf den Trümmern des alten Römerreiches ihre Herrschaften aufpflanzten, erst herangebildet werden zur Empfänglichkeit für solche Studien. Das Wesentlichste der bisherigen Errungenschaft wurde zwar von den Gelehrten aufbewahrt und überliefert für die kommenden Zeiten, so wie auch den Zeitgenossen nach ihrer Empfänglichkeit mitgetheilt; aber in der Fortentwicklung der Wissenschaft geschah wenig, indem die fast einzigen Pfleger der Wissenschaften jener Zeiten, die Kleriker, mit zu vielen Gegenständen des Wissens sich beschäftigen sollten, als daß die Kultur aller hätte gelingen mögen; nicht zu gedenken des Mangels an Apparaten und Hülfsmitteln, die erst eine spätere Zeit hervorbringen sollte, um tiefer in die Natur einzudringen. Die eigentlichen Gegenstände, womit sie sich berufsmäßig zu befassen hatten, die theologischen Disciplinen und die damit zunächst zusammenhängenden Künste und Wissenschaften nahmen ihre Zeit und Kräfte in der Weise in Anspruch, daß für die ausgedehntere Cultivirung anderer Wissenschaften weder besonderes Interesse noch Thätigkeit aufkommen und gedeihen konnte. Wie es bezüglich der Naturwissenschaften bei den Christen in der ersten Hälfte des Mittelalters stand, so auch bei den Arabern. Bei jenen begnügte man sich mit dem, was die heiligen Schriften [1]) über diesen Gegenstand mittheilen und

1) Daß die heil. Schriften auch in Bezug auf naturwissenschaftliche Studien die sichersten Grundlagen darbieten, haben nebst älteren Gelehrten (Burnet in seiner theoria telluris sacra. Lond. 1681. fol. Deluc, Werner u. A.) in neuester Zeit sehr berühmte Naturforscher nachgewiesen, z. B. Cuvier in seinen Discours sur les révolutions du globe; Will. Buckland in seiner Geologie und

was die kirchlichen Schriftsteller aus den Alten mit in ihre Schriften aufgenommen hatten, und bei diesen waren Avicenna im 11., und Averrhoes im 12. Jahrhundert die Ueberlieferer naturwissenschaftlicher Notizen, sonderbarer Meinungen und Behauptungen nebst einem reichen Anhange von Fabeln und Wunderdingen [1]).

In der Zeit des Vincenz aber war das Bedürfniß erwacht und das Verlangen rege geworden, eine umfassendere Kenntniß von den den Menschen umgebenden Gegenständen, Erscheinungen und Thatsachen in der Natur zu gewinnen, indem man den Werth und die Bedeutung der Naturwissenschaften allmählig erkennen mochte. Von den Anschauungen der Natur überhaupt, die man in allgemeine Begriffe zu fassen und Andern zum Verständniß zu bringen suchte, sollte jetzt zu dem Einzelnen und dessen Erforschung geschritten werden. Von den hohlen Abstractionen und dem oft leeren Spielen mit Begriffen, womit man sich bisher begnügte, wollte man dem Wege der Emperie, der wirklichen Erfahrung sich wieder mehr zuwenden. Bevor dieses geschah, unternahm es Vincenz, aus allen ihm zugänglichen Schriften die verschiedensten und oft sich widersprechenden metaphysischen Begriffe, Definitionen, Eintheilungen u. s. w. über Gegenstände der Natur den Lesern vorzuführen, damit sie auf die mannigfaltigen Widersprüche aufmerksam gemacht, zum Nachdenken und tieferen Eingehen in die Dinge veranlaßt werden möchten [2]). Aber auch die Mittheilung dessen, was auf dem

---

Mineralogie in Beziehung auf natürliche Theologie (von Dr. Agassiz ins Deutsche übersetzt), Marcel de Serres in seiner Cosmogonie de Moïse, comparée aux faits géologiques (1838) u. s. w.

1) Wie wir solche auch bei den Alten, z. B. bei Plinius in seiner hist. nat. in großer Anzahl finden.

2) Er sagt im Prolog c. 8: Ego non ignoro, philosophos inter se multa dixisse contraria, maxime de rerum natura . . . se non magnopere laborasse dicta philosophorum ad concordiam

Wege der Erfahrung von den Gegenständen der Natur bisher erkannt worden war sammt ihrer höheren Beziehung auf Gott, den Schöpfer der Natur, wie auch in Bezug auf ihre Nützlichkeit und practische Anwendung im menschlichen Leben, wird nicht umgangen, vielmehr ein reicheres Detail davon beigebracht als bei irgend einem andern christlichen Schriftsteller vor Vincenz. Daß es sich der Verfasser des Naturspiegels bei seinen Studien alter Schriften und bei seinen Mittheilungen aus denselben recht sehr angelegen seyn ließ, einen reichhaltigen Stoff beizubringen, ergibt sich hinreichend aus dem Volumen seiner Sammlung; zudem bemerkt er ausdrücklich: **Ipsam rerum naturam, quam diligentius ut potui, descripsi; operam nemo, ut aestimo, superfluam aut inutilem reputabit, qui in ipso creaturarum libro nobis ad legendum proposito, creatoris, gubernatoris et conservatoris omnium Dei potentiam, sapientiam et bonitatem, ipsa veritate rationem illuminante, legere consueverit** [1]).

Daß er allen behandelten Gegenständen eine höhere Beziehung abzugewinnen suchte, wird man nicht tadeln wollen, zumal wenn man bedenkt, daß nur auf dem von Vincenz eingeschlagenen Wege eine wahre und den tieferen Menschen befriedigende Naturwissenschaft gewonnen werden kann, und daß er als christlicher Theolog den persönlichen Gott, den Schöpfer und Lenker der Natur überall auch in der Naturgeschichte fand [2]). Wenn man Lücken und Unrichtigkeiten

---

redigere, sed, quantum de unaquaque re quilibet eorum senserit aut scripserit, recitare; lectoris arbitrio relinquendo cujus sententiae potius debeat adhaerere.

1) Im allgem. Prolog c. 6.

2) Wie auch Dr. L. H. Friedländer in der Vorrede S. 6 und 7 zu seinen Vorlesungen über die Geschichte der Heilkunde (Leipzig 1839) sagt: Ich weiß es, daß sehr Vielen jede Einmischung religiöser Principien in die Wissenschaft verrufen ist und ihren Urheber verdächtigt. Aber nach meiner innersten Ueberzeugung muß die Wissenschaft überhaupt und namentlich diejenige, welche alle Seiten

in den Naturwissenschaften der damaligen Zeit wahrzunehmen Anlaß genug findet, so muß man doch auch bedenken, daß es länger her schon und oft den Klerikern durch Synodalbeschlüsse und sonstige kirchenobrigkeitliche Erlasse untersagt war, sich allzusehr mit den Naturwissenschaften, und namentlich mit der Medicin zu beschäftigen, damit die Geistlichen nicht ihre eigentlichen Berufswissenschaften vernachlässigen möchten [1]). So lange indeß die Laien noch nicht in größerer Zahl sich jenen Studien zuwendeten, konnten die kirchlichen Verordnungen nicht strenge vollzogen werden, wenn nicht jene Wissenschaften gänzlich vernachlässigt werden sollten. Die gebildeten Laien, zur Zeit des Vincenz noch, beschäftigten sich auf dem literärischen Gebiete höchstens mit dichterischen Productionen und der Jurisprudenz; und es ist wahrlich kein geringes Verdienst der Theologen im Zeitalter des Vincenz, daß sie die Laien durch Unterricht anzuregen und für wissenschaftliche Thätigkeit zu begeistern wußten, so daß sie endlich sich herbeiließen, jene Gebiete der Wissenschaften zu

---

der Menschennatur zu umfassen hat, auf religiösem Fundamente ruhen. Wissenschaft und Christenthum dürfen nicht länger von einander getrennt bestehen, sondern im Wesen des wahrhaft Gelehrten und vor allem des Arztes harmonisch sich verschmelzen. Von den Priestern der Wissenschaft fordere ich auch wahrhaft priesterlichen Sinn, tief innere Religiosität und lautere Pietät, aber nichts weniger als jenen sectirenden Pietismus meine ich, der vor dem Volke die Hände faltet und im Hintergrunde seinem Egoismus und Fanatismus freien Lauf läßt.“ Ernst und eindringlich spricht der sehr ehrenwerthe Verfasser von der engen Verbindung der Naturwissenschaften und der Medicin mit der Religion, wie dies im Mittelalter der Fall gewesen. Von S. 414—433. Seite 221 würdigt Friedländer auch den Vincenz eines Blickes, ohne aber seiner Verdienste zu gedenken.

1) Klagt man doch noch in unsern Tagen bei dem unermeßlichen Fortschritt in den Naturwissenschaften über Vernachlässigung derselben in den Schulen und auf gelehrten Anstalten. F. S. Leuckart a. a. O. S. 5 und 16.

cultiviren, die mehr für die Laien als die Geistlichen sich eignen, und von den letztern nur aus Noth und nothdürftig gepflegt werden konnten, wie z. B. die medicinischen Wissenschaften, die Chemie und manche Theile der Physik und Mathematik u. s. w. Es kommen in dem Werke des Vincenz manche Partieen vor, die zum Unterricht für einen Theologen äußerst heikel und anstößig erscheinen; und Vincenz entschuldigt sich deßhalb, daß er auch für den Leib und seine Verhältnisse durch Unterricht Sorge trage [1]).

War bisher der Wissenstrieb der Gelehrten vorzugsweise auf die höchsten und göttlichen Dinge oder auf die letzten Gründe von allem Daseienden gerichtet, galt die endliche Welt mit ihrer farbenreichen Mannigfaltigkeit vielfach nur als Symbol und Allegorie des rein Geistigen, so wendete sich jetzt der Wissenstrieb mehr auch dem Weltlichen, Natürlichen und Endlichen zu. Sobald der Laie für wissenschaftliche Zwecke gewonnen war, verstand es sich von selbst, daß er vorzugsweise den sogenannten weltlichen (im Gegensatz zu den geistlichen nach mittelalterlicher Weise) Wissenschaften sich zuwenden werde, und sofort wurden auch erfreulichere Zeiten für die dahin gehörenden Disciplinen in Aussicht gestellt [2]).

§. 19.

Obgleich auch das Speculum naturale, wie die zwei anderen, manche Partieen enthält, welche nur dem theologischen Gebiete angehören, so sind doch mehr als zwei Drittel des Raumes von den 32 Büchern [3]) und den 3698 Kapiteln, in

1) Prolog c. 18 in fine sagt er in Beziehung auf medicinische Gegenstände: Super omnia mihi confiteor displicere: non quod illa quidem in se bona non sint taliumque studiosis utilia sed quia professionem meam non decuit, hujuscemodi rebus investigandis ac describendis tam diligenter insistere.

2) Schon Albertus Magnus und Roger Baco deuten auf einen bedeutenden Fortschritt auf dem Gebiete der Naturwissenschaften hin.

3) Diejenigen Ausgaben, welche 33 Bücher angeben, zählen den Prolog, der im Allgemeinen von den Zwecken und Hülfsmitteln des ganzen Werkes handelt, als erstes Buch.

die es eingetheilt ist, der Naturbeschreibung oder den Naturwissenschaften gewidmet.

Die mosaischen sechs Schöpfungstage dienen als Grundlage und allgemeiner Plan [1]), nach welchen die verschiedenen Naturgegenstände vorgetragen und beschrieben sind.

Das ganze erste Buch mit 86 Kap. und die 47 letzten Kapitel des zweiten Buches behandeln theologische Gegenstände, dagegen sind die ersten 84 Kap. des zweiten Buches schon damit beschäftigt, Dinge zur Sprache zu bringen, welche dem Gebiete der Naturphilosophie und der Physik angehören, als: die Schöpfung der Dinge im Allgemeinen, die Atome und Elemente, das Chaos, das Licht, die Finsterniß, die Farben, die Spiegel [2]) u. s. w.

Im 3. Buche werden die ältesten und neueren Ansichten über die Schöpfung des Firmaments, des wasserhellen Himmels und der Weltsphäre mit den dahin einschlägigen Fragen, Widersprüchen und Zweifeln der Gelehrten vorgelegt, und eine Reihe von philosophischen Begriffen und Ansichten über Bewegung überhaupt und der Himmelskörper insbe-

---

1) Vincenz erklärt sich hierüber im Prolog c. 20 in folgender Weise: Hic igitur in hac prima parte totam naturalem historiam (ut supra dixi), auxiliante Deo, diversorum autorum flosculos excerpendo juxta possibilitatis nostrae modulum breviter ad plenum prosequuti sumus disserendo videlicet: de natura divina, de angelica creatura, de materia informi, de fabrica mundi et juxta seriem operum VI. dierum de proprietatibus naturalibus singularum per ordinem rerum. Ed. Argent.

2) Gegen Ende des 78sten Kapitels beschreibt Vincenz einen Spiegel, der denen, die wir jetzt gebrauchen, ähnlich ist, und deren Erfindung man einer spätern Zeit zugeschrieben hat. Er sagt: At vero inter omnia melius est speculum ex vitro et plumbo, quia vitrum propter transparentiam melius recipit radios, plumbum non habet humidum solubile ab ipso, unde quando superfunditur plumbum vitro calido, siccitas vitri calidi abstrahit ipsum, et efficitur in altera parte terminatum valde radiosum.

sondere, über Zeit und Raum u. s. w. beigebracht. Es finden sich hier manche kühne Versuche über diese so schwierige Punkte, aber auch manche abstruse Untersuchungen und Lösungen von nichts bedeutenden Fragen, wie sie nur in einer Zeit, die über Alles sich Aufklärung zu geben versuchte, vorkommen können.

Das 4. Buch umfaßt eine ziemlich geordnete und umständliche Lehre vom Feuer (seiner Natur, seinen Eigenschaften, Arten u. s. w.), von dem Aether, der Luft, dem Schall und Echo; von den Winden und Stürmen; von den Wolken, Regen, Hagel, Schnee, Reif, Kälte und Eis; von Donner, Blitz, Sternschnuppen, Regenbogen; über Thau, Manna, Honig und Ladanum, von den Nebeln, den luftartigen Körpern, den Ausdünstungen der verschiedenen Körper, über Rauch, die verschiedenen Gerüche und die Temperatur. Hierbei sind überall die Entstehungsweise oder die Ursachen, Eigenschaften, Nutzen oder Schaden dieser Erscheinungen angegeben.

Den umfassendsten Stoff bietet dem Verfasser der dritte Schöpfungstag, an welchem Gott die Wasser sammelte und die Erde davon sonderte. Zur Erschöpfung aller hieher gehörigen Materien verwendet Vincenz 10 Bücher (v. 5—14). Im 5. B. stellt er Alles zusammen, was die Philosophen und Theologen über die Natur und Eigenschaften des Wassers, insbesondere des Meerwassers und des Salzes, über Ebbe und Fluth, und über die Ursachen dieser Erscheinungen gelehrt; eben so, was sie über Ueberschwemmungen, Quellen, Flüsse, das Austreten des Nils, über andere merkwürdige Flüsse, über Seen, Brunnen, Cisternen, Bäder und Mineralquellen [1]), Meerproducte u. s. w. berichten oder behaupten.

---

1) Es werden hier Bemerkungen angeschlossen: De aquis metallinis, sulphureis, calidis et frigidis, coctis; de aquis ad potandum eligendis, perniciosis ac venenosis; de spongiis, et lapidibus ex aqua generatis; de natura et speciebus pumicis; de natura et origine salis; de operatione salis in medicina et al-



Hierauf gibt er uns in den folgenden Büchern eine ausführliche Beschreibung der Erde, ihrer Lage, ihres Umfangs, ihrer Entfernung von der Sonne; er spricht von fünf Zonen und redet dann von den Inseln, Bergen, Thälern, Erdbeben u. s. w.

Nun folgt eine Zusammenstellung Alles dessen, was zur Agrikultur, zur Baumzucht und zum Gartenbau gehört; auch in die Geologie einschlagende Punkte werden vorgebracht. Im siebenten und folgenden Buche wird der Reichthum der Erde an Mineralien aufgezählt, ihre Eigenschaften, ihr Nutzen (besonders in der Medicin und Chemie) oder Schaden bezeichnet, wobei mitunter die sonderbarsten Dinge zur Sprache kommen.

Das neunte Buch eröffnet die Pflanzenkunde und führt sie fort bis zum Schlusse des 14ten Buches. Nachdem der Verfasser allgemeine Begriffe über Pflanzenphysiologie oder Betrachtungen über die Entstehung der Pflanzen, ihre Geschlechter, Blätter, Blüthen und Früchte im allgemeinen vorgebracht, läßt er acht alphabetische Verzeichnisse von Pflanzen sich folgen, und fügt die Beschreibung derselben, ihre Eigenschaften, Nutzen und Schaden, besonders ihren Gebrauch in der Medicin bei [1]).

---

chimia; de nitro ejusque virtute in medicina; de bitumine ejusque virtute; de alumine ejusque natura et virtute in medicina etc.

1) Da Vincenz auch hier, wie bei den Mineralien, überall den officinellen Character andeutet, so hatte er wohl verdient, daß ihm Kurt Sprengel in seiner Geschichte der Arzneikunde im 2. Th. S. 536 (2te Ausgabe) eine größere Aufmerksamkeit gewidmet hätte. Es wird von Vincenz nur gesagt: „den Plinius des Mittelalters, Vincenz . . . kann ich nicht ganz übergehen. In seinen 4 Speculis compilirte er aus allen wissenschaftlichen Büchern des Alterthums, auch eine populäre Medicin, die er größtentheils aus dem Isidor, Avicenna, Ali und Andern entlehnt.“ Es ist damit der medicinische Unterricht gemeint, der im 12. — 14. Buch des

Im 15ten Buch (unter dem vierten Schöpfungstage von Sonne und Mond) wird ein Abriß von Astronomie und technischer Chronologie mitgetheilt, d. h. es wird gehandelt von den Gestirnen, von den Cometen, Planeten, Eklipsen, dem Thierkreis, den Jahreszeiten und der Eintheilung der Zeit in Stunden, Tage, Wochen, Monate, Jahre und Cyclen.

Bei dem fünften Schöpfungstage werden die Vögel und Fische aufgezählt und im 16ten und 17ten Buche beschrieben mit vorangehenden allgemeinen Beobachtungen über ihre Organisation, Geschlechter, Eier, Fortpflanzung u. s. w. Beide Classen von Thieren sind in alphabetischer Ordnung nach ihren verschiedenen Arten aufgeführt. Vincenz bediente sich hierbei einer Schrift, die uns nur durch seine Auszüge bekannt ist und deren Verfasser eigene Beobachtungen mittheilt, so daß selbst Cuvier [1]) von ihm gesteht, seine Bemerkungen seien viel genauer und treffender als die des Albertus Magnus.

Unter dem sechsten und letzten Schöpfungstag kommen an die Reihe die Thiere, welche auf dem festen Lande leben und der Mensch. Unter der Benennung „Pecora et Armenta" werden zuerst die Haus- und Nutzthiere im 18ten Buche beschrieben, und in alphabetischer Ordnung mit Agnus beginnend, und mit Vervex, Vitulus et Vitula schließend, unter Angabe ihrer Fortpflanzung und Zucht, ihres Nutzens und Gebrauches (auch in der Medicin) in 98 Kapiteln aufgeführt [2]).

Doctrinale ertheilt wird; aber auf die vorhin erwähnten Punkte ist keine Rücksicht genommen.

1) Histoire naturelle des poissons par Cuvier etc. (Paris 1828) T. I. p. 35.

2) Vincenz leitete dieses und das folgende Verzeichniß von Thieren so ein: Priusquam assignemus animalium terrestrium naturam singulorumque membrorum anatomiam in generali, convenit,

Im 19ten Buch erscheinen unter der Rubrik „Bestiae vel Ferae“ andere Reihen von Thieren, wieder in alphabetischer Ordnung von Ahane et Alces bis Zubro in 125 Kapiteln und von da bis Ende des Buches noch einige „Bestiae minutae“ z. B. Mures, Glires, Mygalae ꝛc.

Ueberall wird auch hier, wie in dem folgenden Buche, der oft sonderbare und abergläubische Gebrauch dieser Thiere berichtet.

Das 20ste Buch umfaßt die Reptilien, Insekten u. s. w., bei deren Aufzählung und Naturbeschreibung nicht mehr so genau die alphabetische Ordnung beobachtet ist. Den Schlangen im Allgemeinen sind allein 15, und den Bienen 35 Kapitel gewidmet.

Einzelne Spuren von vergleichender Anatomie oder Zootomie kann man nicht verkennen, wie denn auch die zwei folgenden Bücher, das 21ste und 22ste, eine allgemeine Beschreibung der Thiere in Beziehung auf ihre verschiedenen Glieder und Organe, deren Bestimmungen und Verrichtungen, ihre Bedürfnisse und Befriedigung, ihr Wachsthum und Abnehmen u. s. w. enthält.

Vorzugsweise sind es in den letzten 5 Büchern Aristoteles und Plinius, aus deren Schriften Vincenz reichhaltige Auszüge mittheilt in Verbindung Alles dessen, was die Araber und christlichen Schriftsteller über jene Gegenstände vorgebracht haben.

Die Untersuchungen über den Menschen nach Seele und Leib nehmen verhältnißmäßig einen größeren Raum ein, als die bisherigen Gegenstände, und umfassen das 23ste bis 28ste Buch. Sie verbreiten sich über den Menschen in psycholo-

---

ut de singulis per se generibus ac singulorum generum speciebus disseramus in speciali more nostro secundum ordinem Alphabeti. Illud enim ad praesens propter fastidium longitudinis evitandum utique praeterimus et sequenti operi diligentius atque diffusius prosequendum reservamus.

gischer, anatomischer und physiologischer Hinsicht. Nachdem die philosophischen und theologischen Lehren über den Ursprung und das Wesen der Seele im Allgemeinen, sowie über ihre Verbindung mit dem Leibe und ihre Unsterblichkeit vorgetragen, wendet sich Vincenz insbesondere zu den Lebenskräften, womit die Seele begabt ist, und beschreibt ihren Einfluß auf das physische Leben des Menschen. Es folgen hierauf treffende Belehrungen über die Sinne. Weitläufig werden die sehr schwierigen Fragen: über das Wachen, den Schlaf, die Träume, Visionen, Extasen, Verzückungen und den prophetischen Geist im 26sten Buche behandelt. Das folgende Buch gibt Unterricht über die intellectuellen und moralischen Vermögen des Menschen. Hieran schließt sich eine ausführliche Beschreibung des menschlichen Körpers nach allen seinen Theilen und deren Verrichtungen, im 28sten Buche, größtentheils nach Aristoteles, Isidor von Sevilla und den Aerzten Dioscorides, Constantinus Afer, Rasi, Avicenna und den Schriften von unbekannten Verfassern.

Das 29ste Buch beschäftigt sich mit dem siebenten Tag, oder dem Ruhetag des Schöpfers, und ergießt sich in Betrachtungen über die Vortrefflichkeit, Schönheit und Ordnung der erschaffenen Dinge; die scheinbaren Widersprüche in der Welt werden ausgeglichen; insbesondere wird gezeigt, wie Wunder sich wohl vertragen neben den Naturgesetzen, wie der freie Wille des Menschen bestehe neben der göttlichen Vorherbestimmung u. s. w. Es wird gesprochen von den Ursachen der Ursünde und dem Falle der Engel; über die Berufung zur Seligkeit u. s. w., lediglich theologische Gegenstände, die nach den berühmtesten Theologen der griechischen und lateinischen Kirche, besonders nach Augustin, Gregor dem Großen, Johann von Damaskus, Bernhard, Hugo von St. Victor, Peter dem Lombarden und Anderen vorgetragen sind.

Hiermit hätte sich nach seinem Plane das Naturale schließen können, allein es hat seinem Verfasser gefallen noch drei Bücher (des 30., 31. und 32.) beizufügen, über Ge-

weit verständlichere und anziehendere Weise als dort, wo er den buchstäblichen Text oder den wissenschaftlichen Vortrag der alten Schriftsteller beibehalten hat. Dadurch legte er an den Tag, daß er ganz Meister des Stoffes war, den er aus den Alten gesammelt [1]).

Nachdem Vincenz im ersten Buche des Lehrspiegels den Fall des Menschengeschlechtes und seine Folgen beschrieben, führt er den Gedanken aus, daß dem menschlichen Geschlechte als Bedürfniß in der Mangelhaftigkeit seines gefallenen Zustandes und als Mittel gegen mancherlei Uebel in der Welt die Wissenschaften gegeben worden seien. Wie der Fall des Menschen eine Destitutio naturae humanae nach sich gezogen, so soll durch Unterricht in den Wissenschaften und Künsten eine Restitutio seu Restauratio des Menschen bewirkt werden [2]).

Hierauf wird von den alten Philosophen gesprochen, die sich mit Erforschung des Wesens der Dinge beschäftigt haben, von den verschiedenen philosophischen Schulen, von dem Begriff der Philosophie nach vielfachen Bestimmungen der Alten, von der Eintheilung der Philosophie und der Wissenschaften, von dem Ursprung, dem Wesen und der rechten Weise zu

---

1) Dies gilt besonders vom 6. und 10., und vom 11. u. 15. Buche des Sp. doctrinale, so wie vom 1. Buche und theilweise vom 2. Buche des historiale.

2) Tria sunt remedia, quibus tria mala (ignorantia, concupiscentia et infirmitas corporis) repelluntur, et tria bona reformantur, scilicet sapientia, virtus, necessitas. Sapientia est comprehensio rerum, prout sunt; virtus est habitus animi in modum naturae ratione consentaneus; necessitas est, sine qua vivere non possumus. Propter haec autem tria remedia inveniendа, inventa est omnis ars et omnis disciplina; nam propter inveniendam sapientiam, inventa est theorica, propter virtutem practica; propter necessitatem mechanica. Theorica ignorantiam expellens, sapientiam illuminat, practica vitium excludens, virtutem roborat, mechanica penuriam cavens, praesentis vitae defectum temperat. L. I. c. 9.

philosophiren und die Wissenschaften zu betreiben, von den Bedingungen, Hülfsmitteln u. s. w. hiezu, von der Art und Wahl der Lectüre, der Lehrer, der Bücher und ihrer Benützung, von den Sprachen und Dialekten, von der Sprachwissenschaft und ihren Theilen. Dieses erste Buch beschließt ein alphabetisches Vocabularium, in welchem eine bedeutende Anzahl von Wörtern (3200), die dem Leser bei der Lectüre mittelalterlicher lateinischer Schriftsteller unverständlich erscheinen möchten, kurz erklärt werden.

Das zweite Buch mit 193 Kapiteln enthält eine ausführliche Grammatik [1]) größtentheils nach Priscian, Isidor von Sevilla und Peter Helias [2]) mit allen dahin gehörigen Theilen. Im dritten Buche wird Unterricht ertheilt in der Logik und Dialektik, in der Rhetorik und Poetik, bei welcher Gelegenheit 29 Fabeln aufgenommen sind, die Vincenz dem Aesop zuschreibt, während mehrere davon unter dem Namen des Phädrus herausgegeben sind [3]).

Von den formellen geht Vincenz zu den practischen Doctrinen über, und handelt von der Ethik im Allgemeinen und von der Monastik, Oeconomik und Politik insbesondere [4]).

In zwei Büchern, dem vierten und fünften, werden sofort die Tugenden und Fehler der Menschen als einzelner sitt-

1) Nach Isidor wird folgende Definition gegeben: Grammatica est scientia recte loquendi, origo et fundamentum liberalium artium.

2) Un des premiers hommes de son siècle pour les belles-lettres, Hist. lit. de la Fr. T. X. p. 86.

3) Vincenz sagt: Morales sunt Aesopi fabulae; etsi legenti vel audienti misceant risum, acuunt tamen ingenium L. III c. 114.

4) Nach mittelalterlicher Weise wird die Ethik so eingetheilt: Moralis autem scientia dividitur in Monasticam, Economicam et Politicam; quae divisio est penes habitus diversos, quibus mediantibus homo regit se ipsum (monastica), vel propriam familiam (economica), vel civitatem totam (politica). Dicitur autem monastica a monos, quod est unus et icos, quod est scientia, quasi scientia regendi se ipsum etc. L. IV. c. 2.

licher Wesen besprachen, und die sittlichen Eigenschaften aufgezählt, die sie sich im Allgemeinen anzueignen, und die Fehler, die sie zu vermeiden haben; hierauf wird zu den verschiedenen Ständen, Geschlechtern, Lebensaltern u. s. w. übergegangen, um von den besondern Pflichten und Fehlern derselben zu sprechen. Von dem Fürsten und seinen Hofleuten angefangen bis zum Diener und Kinde herab werden die sittlichen Obliegenheiten und Verhältnisse aller Stände geschildert, und Anderes mehr behandelt. Hierbei zeigt Vincenz seine ungemein große Belesenheit in den alten Philosophen und Dichtern, indem er dieselben fast allein und in reichem Maße zum Wort kommen läßt.

Wenn in der Monastik die einzelnen Menschen nach ihrer sittlichen Seite unterrichtet wurden, so wird in der Oekonomik (im 6. Buch) der Familienkreis in's Auge gefaßt, und namentlich dem Familienvater gezeigt, welche Verpflichtungen und Geschäfte er auf sich habe als Gatte- und Vater, als Haushälter und Verwalter seiner Besitzungen, insbesondere als Oekonom in der engeren Bedeutung des Wortes. Hier kommen die verschiedensten, auf die Oekonomie sich beziehenden Gegenstände zur Sprache, namentlich die ökonomischen Baulichkeiten.

Wie durch Sittlichkeit und vernünftige Selbstleitung der persönliche Friede, durch gute Hauszucht und Wirthschaft der Friede der Familien gewonnen und genossen wird, so durch eine gute Politik der Friede der Bürger oder des Staates [1]). Unter Politik werden alle in die Rechtswis-

---

1) Ethica sive moralis scientia docet servare pacem hominis propriam, scientiae scilicet et voluntatis, sive contemplationis et actionis concordiam; oeconomica vero pacem domesticam; politica quoque pacem civicam. Politica est, quae reipublicae curam suscipiens cunctorum saluti, suae prudentiae solertia justitiaeque libra et fortitudinis stabilitate, ac temperantiae patientia, medetur. So Vincenz l. c. Man vergl. Dr. Buß über den Einfluß des Christenthums auf Recht und Staat im

senschaft einschlagenden Disciplinen (besonders das Kirchenrecht) verstanden, von denen im 7., 8., 9. und 10. Buche gehandelt wird. Man kann ziemlich genau den Stand der Rechtspflege in jener Zeit aus dem, was Vincenz hier vorbringt, entnehmen.

Unter dem Titel: de Arte mechanica et speciebus ejus wird in mancherlei Gewerben und Künsten, die dem menschlichen Geschlechte theils nothwendig, theils angenehm und nützlich sind, Unterricht ertheilt, als in der Wollarbeit, über verschiedene Gattungen der Gewänder (besonders kirchlicher), über die Färberei, in der Fertigung der Ringe, Gürtel, Schuhe u. s. w.; über das Bau- und Kriegswesen, in den gymnastischen Uebungen und Spielen; über die Schifffahrt, Handelschaft, Jagd und Landbau. Da Vincenz die Ansicht nicht theilt, daß die Medicin unter die mechanischen Künste zu zählen sei, so handelt er am Schlusse des 11ten Buches von der Chemie, die er aber Alchimie nennt, indem in der That mehrere dahin gehörige Punkte vorkommen [1]).

Das 12. Buch handelt de arte medicinae (im Anfang eine umständliche Diätetik); das 13. und 14. Buch de scientia medicinae theoricae; hier rechnet Vincenz die Medicin unter die eigentlichen Wissenschaften [2]).

Mittelalter in Betreff des Friedensprincips, in der Freiburger Zeitschrift für Theologie. 4. Bd. S. 420 ff.

1) Er erklärt sich hierüber L. XI. c. 105 so: Medicinam quoque Magister Richardus inter septem mechanicas artes computat, sed quoniam haec ipsa non tantum in operatione manuum sicut caeterae, sed etiam in mentis speculatione consistit, videlicet quantum ad causarum considerationem, unde quasi media est inter practicam et theoricam, hujus tractatum sequenti libro difficilius aliquantulum prosequendum reservamus et hujus loco quoddam Alchimiae compendium interseremus, nam ad quasdam aliarum non parum utilis est, ut ad fabrilem et ad medicinam.

2) Er nennt sie: potissima naturalis philosophiae pars und secunda philosophia, hinzufügend: utraque enim disciplina (die

Das 15te Buch soll die Naturphilosophie vortragen, bringt aber eine Reihe von Gegenständen zur Sprache, die der Physik und Naturgeschichte angehören, z. B. ein alphabetisches Verzeichniß der edlen Steine, die von Kapitel 33—40; ein alphabetisches Register von Thieren, die von Kap. 75—105 beschrieben werden; ebenso von Schlangen, Würmern, Vögeln u. s. w., wo die fabelhaften Berichte der Alten über viele dieser Thiere aufgenommen sind.

Im 16ten Buche kommen die Mathematik und ihre einzelnen Disciplinen zum Vortrag: Die Arithmetik (hier wird die Lehre von der Musik eingereiht), die Geometrie, Astronomie [1]), und die Theorie von Maß und Gewicht. Von Kap. 56 bis Ende des Buches wird allzu kurz Metaphysik nach Aristoteles vorgetragen.

Das 17te und letzte Buch bezieht sich auf die Theologie, die Vincenz ausführlicher behandeln wollte, aber wie es scheint, durch den Tod verhindert wurde, sein Vorhaben auszuführen [2]).

Nachdem er die Ursachen angegeben, warum die Philosophie nicht zur wahren Metaphysik oder göttlichen Wissenschaft gelangen konnte, und sofort von der falschen Theologie,

---

Philosophie und Medicin) totum hominem vindicat sibi; nam sicut per illam anima, ita per hanc corpus curatur. L. XIII. c. 1 und 2. Aus dem, was Vincenz hier im 12. bis 14. Buche und in seinem Sp. naturale vorbringt, kann man eine ziemlich vollständige Uebersicht des damaligen Standes der wissenschaftlichen Medicin gewinnen. Vergl. Fr. Hurter: Innocenz. III. 4. Bd. S. 613—617.

1) Vincenz unterscheidet sie genau von der im Mittelalter so verbreiteten und beliebten Astrologie.

2) Im Eingang sagt er: Post metaphysicam ac caeteras scientias tam practicas quam theoricas, quae a gentilibus et paganis inventae sunt, ad ultimum de theologia latius dicendum restat. Ad cujus veram notionem etiam philosophi pervenire non potuerunt etc.

von den heidnischen Gottheiten u. s. w. gesprochen, den Platonikern aber den Ruhm vindicirt hatte, daß sie der Wahrheit am nächsten gekommen, geht Vincenz zur wahren Theologie über, und behandelt zunächst im einzelnen die heil. Schriften und ihre Verfasser (eine Art Einleitung in das A. u. N. T.), dann die wichtigsten kirchlichen Schriftsteller bereits bis auf seine Zeit (eine kurze theologische Literärgeschichte), wobei er besonders jene Männer hervorhebt, die sich in Erforschung der heil. Schriften ausgezeichnet haben. Mit dem 64sten Kapitel schließt sich dieser Gegenstand, obgleich Vincenz hier erst die eigentliche und zunächst die biblische Theologie vorzutragen Willens war, wie dieß die Schlußworte andeuten: „Haec de sacrae scripturae auctoribus et translatoribus atque doctoribus et expositoribus breviter constrinximus, nunc ad ejus generalem doctrinam transeamus. Et primo quidem qualiter mysteriorum ejus profunditas investigari possit; deinde vero qualiter docenda vel exponenda sit, ex dictis sanctorum patrum colligamus."

Da Vincenz in dem Doctrinale blos für seine Zeit arbeitete, wo in Beziehung auf eine andere Weise der gelehrten Studien noch kein Bedürfniß gefühlt wurde, und in sprachlicher Hinsicht für Geschmackvolleres noch keine Empfänglichkeit vorhanden war, so begreift sich von selbst, daß er in jenen Theilen der Wissenschaft und der sogenannten freien Künste, in denen wir die Alten als Muster verehren, diesen letzteren sich weniger anschließen konnte, als er es selbst wünschen mochte [1]). Während er z. B. den Cicero und Quin-

1) Er stellt in dem Prolog c. 12 den Grundsatz für die Studierenden auf, daß sie sich in Betreff irgend einer Kunst stets an deren Erfinder oder an den erfahrensten und tüchtigsten Meister in derselben halten sollten, indem er sagt: Quoniam artifici cuilibet in sua facultate discentem oportet credere, secularium scientiarum studiosis scholaribus, ut in eis proficiant, necesse est primitus philosophis earum inventoribus, vel peritis ac discretis tractatoribus fidem adhibere, verbi gratia Prisciano in grammatica,

tilian sehr hoch schätzt und vielseitige Kenntnisse von ihnen an den Tag legt, wird doch beim Unterricht in der Rhetorik viel weniger auf sie Rücksicht genommen, als zu erwarten war. Dasselbe ist auch der Fall bei andern Doctrinen. Vincenz hielt seine Zeit nicht vorbereitet genug für solche Mittheilungen. Aber es sollte bald nach Vincenz die Zeit kommen, wo man Höheres und Besseres auch in dieser Beziehung wünschenswerth fand und anstrebte, und wo man sofort auch die sogenannten humanistischen Studien in anderer Weise zu pflegen anfing, als dies in jener Zeit geschehen konnte. Hierin liegt auch der Grund, warum wir das Doctrinale des Vincenz bei anderen (späteren) Schriftstellern nicht benützt finden, so wie auch keine Auszüge oder Uebersetzungen davon vorhanden sind, was sich bei seinen andern Spiegeln ganz Anders verhält.

C. Das Speculum historiale [1]).

§. 21.

Das Geschichtswerk des Vincenz ist eigenthümlicher Art und unterscheidet sich nach Auffassung, Umfang und Darstellung des Stoffes eben so von den Chroniken des Mittelalters wie von den historischen Meisterwerken der altklassischen und der neuesten Geschichtsschreibung.

Wenn die Chronisten die alte Geschichte behandelten, und von Adam bis auf ihre Zeit die wichtigsten Weltbegebenheiten verzeichneten, so geschah dieses fast durchaus in einer chronologischen Unordnung, und was die Thatsachen anlangt, so wurde nicht selten Alles bunt durcheinander geworfen ohne in der Regel die Quellen zu bezeichnen, aus denen sie geschöpft haben. Erst wo sie sich ihrer Zeit näherten und die Bege-

---

Aristoteli in logica, Tullio (Ciceroni) in rhetorica, Hippocrati in medicina.

1) Vergl. F. Chr. Schlosser a. a. O. I. S. 208—240 und Histoire lit. l. c. p. 502—514. Dieses Speculum hat nach Abzug des Prologs 31 Bücher.

benheiten erzählen, die sich in derselben zutrugen oder wovon sie selbst Zeugen waren, werden sie wichtig, indem sie mit ehrlicher Treue, in schmuckloser Darstellung und Einfachheit die Zeitereignisse vortragen. Von einem Pragmatismus, den die alten und neuesten historischen Werke vielfach an sich tragen, von einer kritischen Ausscheidung des Unverbürgten, einer kräftigen Sprache und schönen Darstellungsweise sind selten Spuren zu finden.

Von diesen gewöhnlichen Chronisten unterscheidet sich Vincenz dadurch, daß er sich über seinen Stoff vielseitiger und umfassender verbreitet, nicht nach bestimmten Jahreszahlen alle einzelne Begebenheiten und Erscheinungen vorführt, sondern nach Zeitabschnitten, die ihm wichtige Ereignisse, oder noch mehr große Persönlichkeiten an die Hand gaben, und endlich, daß bei ihm die Gewährsmänner und Quellen genau angezeigt sind, aus denen er seine Berichte geschöpft hat. Dabei suchte er mehr die erfreuliche und lichte Seite in der Weltgeschichte hervortreten zu lassen als die Schattenseite. Hieraus erklärt sich, daß weniger von politischen Streitigkeiten, von kriegerischen Unternehmungen u. s. w. die Rede ist, als von großen Regenten, die im Frieden ihre Völker beglückt, von Weisen und Gelehrten, welche Wissenschaften und Künste geweckt und gepflegt haben, vorzugsweise aber von ausgezeichneten sittlichen Characteren und nachahmungswürdigen Persönlichkeiten aus der jüdischen, heidnischen und christlichen Geschichte. Kein großer oder nur einigermaßen bedeutender Mann, zumal wenn er sich durch hohe Sittlichkeit oder Wissenschaftlichkeit ausgezeichnet, wird von Vincenz übersehen. Wo immer möglich, läßt er Jeden zum Worte kommen und seine besten Gedanken vortragen. Daß die biblischen Persönlichkeiten und Thatsachen des A. und N. T. mit besonderer Vorneigung behandelt sind, wird man nicht tadeln wollen.

Was aber den sogenannten Pragmatismus anlangt, so ist derselbe in dem Geschichtswerke eben so weit von der fa-

talistischen Ansicht der alten entfernt als von der vorgeblich psychologischen und kleingeisterischen Manier mancher neueren Geschichtsschreiber, die alle Ereignisse und Entwicklungen in der Geschichte auf versteckte Gesinnungen von einflußreichen Menschen guter oder schlimmer Art zurückführen, oder die blos auf das zufällig scheinende Eintreten von äußeren Begegnissen sich stützend — einem oberflächlichen und darum unbefriedigenden Pragmatismus huldigen.

Durch alle mittelalterliche Geschichtswerke zieht sich der feste Glaube an eine höhere Weltordnung und Weltregierung hindurch, so daß eine zweifache Heimsuchung der Providenz anerkannt wurde, entweder durch frohe Ereignisse und glückliche Wendungen in der Geschichte zum Frommen der Menschheit, oder durch das Gegentheil zum Zurechtweisen und Strafen derselben.

Von diesem höheren Gesichtspunkte aus führte auch Vincenz alle wichtigere Begebenheiten auf Denjenigen zurück, den wir als den Lenker der menschlichen Schicksale im Großen wie im Kleinen, im Allgemeinen wie im Besondern verehren.

Wenn auch dieses Eingreifen der göttlichen Providenz in den Gang der Entwicklungen in der Menschengeschichte hie und da auch allzu gesucht erscheint, indem dieses zu oft an Wunder-Erscheinungen nachgewiesen werden soll, die der Gottheit unwürdig sind [1]), so ist dies nur ein Beweis, daß das Zeitalter des Vincenz und vielleicht dieser selbst noch nicht gebildet genug waren, um die richtige Idee, von der

---

1) Wilhelm v. Humboldt in seiner Abhandlung: Ueber die Aufgabe des Geschichtsschreibers (in den Abhandlungen der königl. Akad. der Wissenschaften zu Berlin aus den Jahren 1820—21. 2. Bd. S. 305—322) hat auf die wirkenden und schaffenden Kräfte (der Providenz) in der Welt- und Menschengeschichte, gestützt auf den Satz „die Weltgeschichte ist nicht ohne eine Weltregierung verständlich", auf eine feinere und wissenschaftlichere Weise hingedeutet, als dieses dem Mittelalter eigen war.

man allerdings geleitet war, auch in der rechten Weise aufzufassen und darzustellen [1]).

§. 22.

Um eine Uebersicht des Stoffes zu gewinnen, den Vincenz aufgenommen, geben wir kurz eine Skizze des Inhaltes der ersten 17 Bücher.

Die 6 ersten Bücher umfassen die Geschichte vor Christus; die vier folgenden die Zeit der Wirksamkeit und Schicksale Christi und seiner Jünger, die drei weiteren aber (das 11., 12. und 13. B.) die Christenverfolgungen bis auf Constantin M. Vom 14—21. B. ist die Geschichte des Kampfes gegen die Häresien bis Gregor I. beschrieben, woran sich die politische Geschichte bis gegen die Zeiten Karl des Großen im 22. und 23. B. anschließt. Die noch übrigen 8 Bücher verfolgen die Begebenheiten unter den christlichen Kaisern des Abendlandes theilweise bis 1254.

Die ersten 55 Kapitel des ersten Buches enthalten einen gedrängten Auszug oder richtiger gesagt: eine kurze Wieder-

1) Fr. Hurter a. a. O. 4. Bd. S. 630 und 537. Hier sagt Hurter ganz treffend: Zwei bewegende Kräfte, beide mit gewaltigem Einfluß, ziehen sich durch das Leben des christlichen Menschengeschlechts in dieser Zeit: der Glaube an außerordentliches Eingreifen der göttlichen Macht in die menschlichen Begegnisse; sodann die Ansicht, daß Alles, was so der Gesammtheit, als was dem Einzelnen an Ungemach widerfahre, göttliche Vergeltung für begangene Sünde sei. Die Menschen begnügten sich nicht mit dem Glauben an einen unnahbaren, Alles zwar lenkenden, sein Lenken aber verhüllenden Gott. Derselbe sollte ihnen erkennbar überall nahe stehen; er sollte hier zu seiner Verherrlichung, dort zur Erreichung seiner Absichten, dem Frommen zur Förderung seiner erfaßten und angestrebten Lebensaufgabe, dem Sünder zu seiner Selbsterkenntniß, Reue und Besserung, dem Frevler zu seiner Zerknirschung, dem Ruchlosen zu seiner Bestrafung, Tausenden in erschütternden Beispielen zur Warnung oder zur Belehrung, auf unerwartete, überraschende, von dem stillen Gang der Dinge abweichende Weise sich kund geben u. s. w.

holung dessen, worüber in den beiden vorangegangenen Spiegeln weitläufig und im Einzelnen gehandelt worden war, und zwar: Ueber den Einen Gott in drei Personen, dessen Eigenschaften und Weltregierung, über die Schöpfung der Welt, der geistigen und physischen, und über alle Gegenstände der sechs Schöpfungstage mit Betrachtungen über den Menschen nach seiner geistigen und physischen Beschaffenheit, in seiner Unschuld und seinem Falle.

In dem 56. Kap. hebt die Geschichte mit Adam an und eilt schnell zu Noe und der Sündfluth. Nach derselben theilen sich die Söhne Noes und ihrer Nachkommen in die drei Welttheile, Asien, Afrika und Europa. Diese Welttheile werden, nach Ländern eingetheilt, mit ihren Meeren, Inseln, Bergen und den Sitten ihrer Bewohner, von Kap. 64—96, größtentheils nach Isidorus, und so weit die Kenntniß jener Zeit reichte, beschrieben. Noch dürftiger und sonderbarer sind die Angaben über die Anfänge der ersten Staaten in Asien.

Mit Abraham eröffnet sich die Geschichte des Volkes Gottes, und ihm wird sofort nach den Angaben der Bibel und des Hauptführers von Vincenz in diesem Theile der Geschichte, des Petrus Comestor [1]), eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet, ohne daß deßhalb andere Völker unberücksichtigt blieben.

Das zweite Buch beginnt mit Moses, und führt dessen Geschichte, Gesetzgebung und Staatseinrichtungen, die Satzungen, Sitten und religiösen Gebräuche der Juden fort bis zum 52sten Kapitel. Zwischen die folgende jüdische Geschichte werden vielfach unrichtige Notizen über andere Völker z. B. die Kretenser, Athenienser, Trojaner, Lateiner, Franken u. s. w. eingestreut [2]). David und Salomon mit

1) In seiner historia scholastica, geschrieben in der Zeit des Kaisers Friedrich Barbarosa, die wir noch besitzen.

2) Von da an läßt sich Vincenz von dem mittelalterlichen Historiker, Helinandus, (gegen Ende des 12ten Jahrhunderts lebend), dessen

seinem Tempelbau werden ausführlicher behandelt und nach dem Propheten Elias wird von dem Dichter Homer (c. 87) gesprochen; gleich darauf von Lykurgus und seinen Gesetzen (c. 90); von den jüdischen Propheten und den heidnischen Sibyllen (c. 100 ff.); von den sieben Weisen Griechenlands und andern berühmten Männern bis Ende des Buches.

Das 3te Buch hebt mit Cyrus an, und handelt von C. 2—8 von Aesop und seinen Fabeln, worauf die Geschichte der Perser sich fortsetzt. Zwischen die Geschichte der Perser, Babylonier und Juden, des Crösus, Traquinius superbus, Pisistratus, der Griechen und ihrer Helden u. s. w. werden Berichte über Pythagoras und seine Schule, über Democritus, Heraclitus, Anaxagoras u. A., über die Dichter Aeschylus, Pindar, Sophocles und Euripides; dann über Hippocrates, über Socrates, über Plato, seine Philosophie und Schule, über Aristoteles und seine Schriften, über Demosthenes und Aeschines mitgetheilt.

Das 4te Buch enthält die Geschichte Alexander des Großen und zwischen hinein werden wieder Berichte über gelehrte und bedeutende Männer dieser Zeit z. B. über Apulejus, Xenocrates, Isocrates, Anaximenes, Epicurus u. s. w. erstattet.

Das 5te Buch behandelt vorzugsweise die ägyptische, carthaginensische und römische Geschichte bis Antonius, wobei besonders die griechischen und römischen Philosophen und Dichter so wie ihr Einfluß auf das sociale Leben besprochen werden z. B. der Epikuräer, der Akademiker, der Stoiker u. s. w. Unter den Dichtern wird besonders Plautus und Terentius hervorgehoben.

Das 6te Buch eröffnet Julius Cäsar; und es werden

Geschichtswerk noch nicht wieder vollständig aufgefunden ist, vorzugsweise leiten. Von diesem Historiker und seinem Werke gibt uns Vincenz in seinem Sp. hist. L. XXIX. (al. XXX.) c. 108 einen näheren Bericht.

sofort neben den hieher gehörigen politischen Ereignissen der Reihe nach aufgeführt: Cicero und seine Schriften nebst vielfachen Auszügen aus denselben [1]), Sallustius, Varro, Virgilius, Horatius, Ovidius, Val. Maximus u. s. w. nebst deren Schriften.

Dazwischen werden auch die vorbereitenden Geschichten des Welterlösers, seine Geburt, und was sich vor, während und nach derselben begeben, historisch und dogmatisch, nach den verschiedensten Schriftstellern, so wie auch in Verbindung damit die jüdischen Ereignisse vorgetragen.

Im 7ten Buch werden näher charakterisirt: Kaiser Tiberius, Pilatus und Johannes der Täufer; hierauf folgt die Geschichte Jesu, seiner Lehren, Thaten und Begegnisse; die Geschichte der Mutter Maria und der Apostel wird umständlich mit eingeflochtenen moralischen Excursionen erzählt. Die vorgebliche Correspondenz zwischen Christus und dem Abgarus, König oder Toparch von Edessa, ist nicht übersehen; hierbei werden mancherlei apokryphische Sagen und Berichte mitgetheilt. Es setzt sich die Geschichte der Apostel mit einer umständlichen Erzählung der Stiftung und Schicksale der christlichen Kirche fort, und hier schließt sich eine große Zahl von Legenden uud Wundergeschichten an, wegen deren Menge sich Vincenz, wie schon früher bemerkt wurde, ausdrücklich entschuldigt. Der Schluß dieses Buches enthält die Geschichte des Kaisers Cajus Caligula und des gelehrten Juden Philo.

Im 8ten Buche werden die römischen und christlichen Geschichten fortgesetzt und von den Sacramenten [2]), kirchlichen Sitten und Gebräuchen ausführliche Darstellungen gegeben. Dem Seneca, dem Liebling des Vincenz, ist eine große Aufmerksamkeit gewidmet [3]) und eine reiche Ausbeute aus dessen

1) Cap. 6—32.
2) Von C. 17—89.
3) Von C. 102—137.

Werken mitgetheilt. Mit kurzen Notizen über Persius und Juvenalis schließt sich das Buch [1]).

Beinahe das ganze 9te Buch befaßt sich mit den Schicksalen der Apostel und ihrer Schüler; mit der Geschichte des Nero, dem ersten Christenverfolger, den 9 andern Verfolgungen und den bedeutendsten Märtyrern, welche in dieser Zeit für das Christenthum gezeugt haben. Hieran knüpfen sich Berichte über den Kaiser Galba und Quintilian [2]).

Die folgenden Bücher bis zum 16. setzen die Geschichte der christlichen Kirche, ihrer ausgezeichnetsten Persönlichkeiten und Bekenner, sowie auch der heidnischen Gelehrten weiter fort bis auf die Zeiten des Theodosius. Von den Letztern werden besonders hervorgehoben: Plutarch, Plinius, und Galenus; dann folgt die Reihe der römischen Kaiser, nach Suetonius charakterisirt; der Pythagoräische Philosoph Secundus und sein Verkehr mit Kaiser Hadrian. Den größten Raum nehmen die Leben der Heiligen (in der Manier oft sonderbarer Legenden beschrieben), der Märtyrer, der kirchlichen Lehrer und Schriftsteller in Verbindung der Häresiengeschichte ein. Die bekannte und sehr anziehende Geschichte des Josophat und Barlaam [3]), welche im Mittelalter sehr verbreitet war, ist mit allzu vieler Umständlichkeit erzählt; eine asketische Sittenlehre [4]), aus den Leben der Väter gezogen, macht den Schluß.

Erst mit dem 16ten Buche bringt Vincenz wieder einige Notizen über die Geschichte der Völker vor, und zwar vorzugsweise der europäischen, deren Ursprung und erste Geschichte allzu kurz und eben nicht aus den besten Quellen geschöpft ist; hieran reiht sich die Völkerwanderung, und die

---

1) In Cap. 93 und 94 findet sich ein Verzeichniß der röm. Bischöfe von Petrus bis Innocenz IV.
2) Von C. 121—125.
3) Lib. XV. C. 3—64.
4) Lib. XV. C. 79—100.

Bildung neuer Staaten auf den Trümmern des alten Römerreichs; Alles in Verbindung mit der Geschichte der christlichen Kirche. Von Hieronymus [1]) wird ein reicher Auszug aus seinen Werken mitgetheilt. Das 17te Buch beginnt mit Theodosius M. und setzt mit Einmischung von Leben der Heiligen [2]) die Geschichte fort.

Wir schließen hier unsere Uebersicht, indem wir genugsam den Gang des Geschichtswerkes von Vincenz angedeutet zu haben glauben, mit der Bemerkung, daß es in der That sehr befremdet, von den griechischen und römischen Historikern, außer Sallustius, Suetonius und Curtius und einigen Stellen des Livius und Cäsar, weder Berichte über sie, noch Auszüge aus ihren Werken anzutreffen, während die Staatsmänner, die Philosophen, Dichter, Redner, Aerzte u. s. w. nicht übersehen sind.

Anhang.

Um auf den reichen Inhalt des von Schlosser in's Deutsche übersetzten Werkes des Vincenz: „de institutione filiorum regiorum seu nobilium" aufmerksam zu machen, erlauben wir uns zum Schlusse noch die Punkte zu bezeichnen, über welche in demselben gehandelt wird.

1. Von der Erziehung der Kinder guter Familien überhaupt. 2. und 3. Von der Wahl der Lehrer und deren Eigenschaften. 4. und 5. Von den Hindernissen und Förde-

---

1) Lib. XVI. C. 18—89.

2) Hier haben unter Andern der hl. Ambrosius von C. 32—42, der h. Chrysostomus von C. 42—46, der h. Augustinus von C. 46—53 ihre Stellen erhalten. Im 18. Buche kommt Vincenz wieder auf dieselben zurück, um ihre letzten Lebenstage und ihre Werke zu beschreiben, wo auch Johannes Damascenus nebst Andern ihre Ehrenplätze erhielten.

rungsmitteln des Lernens. 6. Von fünf Hilfsmitteln hiezu, 7. Von der Stufenordnung im Lernen und der Unterwerfung des Schülers unter den Lehrer. 8. und 9. Von der Achtsamkeit und Lernbegierde. 10. Von dem Behalten des Erlernten. 11. Von der Reihenfolge des zu Erlernenden. 12. Von dem Eifer für Wissenschaft. 13. Von dem Kraftanfwand des Schülers. 14. Von der Fortbildung durch Lectüre. 15. Von der Beziehung alles Wissens auf die Kenntniß des Höchsten d. i. Gottes. 16. Ueber die Lectüre heidnischer Schriften. 17. Vom eigentlichen Studium oder Nachdenken. 18. und 19. Von Uebungen im Niederschreiben fremden Stoffes und eigener Gedanken. 20. und 21. Von den Uebungen durch Disputationen und gemeinschaftliches Prüfen nebst Vermeidung der Fehler hiebei. 22. Von der Vorsicht und dem Maaß bei Erhebung von Zweifeln und deren Beseitigung. 23. Ueber die Erziehung der Söhne zu einem sittlichen Leben. 24. Das jugendliche Alter ist hiezu am geeignetsten. 25. und 26. Ueber Zucht und Strafe und deren Maaße. 27. Der Sohn muß sich derselben unterziehen. 28. Man muß die Jugend eigens über den kindlichen Gehorsam unterrichten; besonders darüber, 29. Wem man Gehorsam schuldig sei. 30. Ueber 7 Arten des Gehorsams. 31. Ueber die rechte Haltung des Charakters. 32. Ueber geselliges Leben und die Wahl der Gesellschaft. 33. Von der Eintracht unter Freunden und ihrem festen Zusammenhalten. 34. Von dem Benehmen der Knaben gegen andere Menschen. 35. Von der Leitung und Zucht im Jünglingsalter. 36. Von den reinen Sitten dieses Alters. 37. Ueber das Eintreten in den Ehestand. 38. Ueber freiwillige Ehelosigkeit. 39. Ueber die Ablegung des Kindischen im Mannesalter. 40. Der Mann beachtet Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, und sorgt 41. besonders für die Zukunft. 42. Wie man die Töchter zu einem eingezogenen Leben anhalten und von der großen Gesellschaft abhalten soll. 43. Wie man deren Geist und Herz bilden, zunächst auf ihre Keuschheit Bedacht nehmen, und dann 44. Die Putzsucht

verhüten soll. 45. Daß man ihnen sittliche Gespielinnen und keusche Mägde beigeben soll. 46. Von der Demuth, dem bescheidenen Schweigen und der Achtsamkeit der Mädchen. 47. Wie man dieselben verheirathen; 48. wie man sie über den Ehestand belehren, und 49. über einen tadellosen Wandel in der Ehe unterrichten soll. 50. Von dem Wittwenstande und 51. von dem Vorzug der Virginität [1]).

---

1) Vergl. Schlossers Vincenz von Beauvais a. a. O. S. 2—4.

Dr. Vogel.

II.

Recensionen und Anzeigen.

4.

Ueber den Frieden unter der Kirche und den Staaten, nebst Bemerkungen über die bekannte Berliner Darlegung. Von dem Erzbischof von Cöln, Clemens August Freiherrn Droste zu Vischering. Münster in der Theissing'schen Buchhandlung, 1843. XII. 309. 8.

Es wird selbst in unserer schreibseligen Zeit immer seltener, daß die handelnden Charaktere der Geschichte die Motive ihres Handelns in Schriften niederlegen: die die Geschichte Wirkenden schweigen, und die den Ereignissen fern Stehenden schreiben sie, — ein schwieriger Standpunkt für die Historiographie der Folgezeit.

Hievon macht nun der hochstehende Herr Verfasser dieser Schrift eine Ausnahme. Er, welcher in klarster Gesinnungsfestigkeit seiner Kirche ein großer Zeuge geworden, und welcher im Danke der katholischen Kirche fortleben wird, er schreibt seine, der Kirche Lehre über jenen Streit, den er, einer der treuesten Diener des Herrn, gegen weltliche Macht durchgefochten. Solche historische Persönlichkeiten tragen einen Instinct ihrer Zukunft in sich: die Geschichte sucht, weiht sie für ihre Stellung, und so finden wir, daß dieser hohe Prälat schon vor Jahrzehnten das Verhältniß zwischen Kirche und Staat zum besondern Gegenstand seiner Studien, ja 2 Jahrzehnte vor dem praktischen Streit, den er christlich stark vertreten, zum Gegenstand besonderer Schriften gemacht hatte [1]), die aber nur Fragmente der Betrachtung gewesen, bis er die vollen-

1) Ueber die Religions-Freiheit der Katholiken, 1817. Ueber förmliche Wahrheit und kirchliche Freiheit, 1818.

dete, und doch von ihm wieder verworfene Arbeit im hohen Alter wieder vorgenommen und an seinem 68sten Geburtstage, am 21. Januar 1841 vollendet, aber erst im Jahr 1843 der Welt vorgelegt hat, ein ernstes, hochwichtiges Ergebniß gründlicher Forschung und zugleich die Erklärung seiner Wirksamkeit in seinem Kampfe mit der preußischen Regierung. Stoff, Behandlung und Verfasser sind der wärmsten Theilnahme gleich würdig. Bekanntlich gibt es zwei Methoden, solche Gegenstände zu behandeln, die der Synthese, welche einen substantialen Gedanken in reicher Dialektik in alle seine möglichen Verzweigungen ausführt, oder aber die der Analyse, welche einen thatsächlichen Reichthum auf wenige Grundgedanken sicher zurück führt.

Diese Analyse, der katholischen Kirche als äusseren, so innerlich verwandt und der Beziehung von Allem auf Gott so sehr vertraut, hat der Verfasser mit jener erhabenen Einfachheit geübt, welche der praktischen Kunst seiner Kirche ganz eigen ist. Doch hören wir ihn selber.

Nachdem der Herr Verf. in der Einleitung die bekannten Huldigungen des Geschichtschreibers Johannes v. Müller für das Papstthum vorgetragen, fragt er nach dem Begriff der Kirche, und erhebt sich mit Recht gegen jenen, der sie eine Gesellschaft im Staat nennt, während die Kirche im Raum keine Grenze als die Welt, in der Zeit keine Grenze kenne, als die Dauer der Welt, welche wider den Willen der Landesherren, im Widerspruch mit dem Staatsgesetz, auf Befehl ihres Stifters über die ganze Welt verbreitet sei, während diese Staaten erst sämmtlich nach der Kirche entstanden seien, oder sei etwa die Kirche in den großen und kleinen Staaten, die sich mit einem Theil der Unterthanen in ihrem Glaubensbekenntniß von ihr getrennt haben. Wie könne das Himmelreich auf Erden, welches nicht von dieser Welt sei, in den Reichen seyn, die von und nur für diese Welt seien, die Unvergängliche in dem Vergänglichen, die Unveränderliche in dem Veränderlichen, die Kirche, die das Höchste, das Ewige wahre, in den Staaten, die nur das Irdische zu wahren haben? Man sieht, der Verfasser gibt keine Definition, sondern nur eine Beschreibung, die aber zur Lösung der vorgelegten Frage über das Verhältniß der Kirche und des Staats großentheils ausreicht.

Zur gehörigen Anordnung dieses Verhältnisses komme es aber auf die Beantwortung zweier Fragen, die im Hauptst.

II. behandelt werden, an, ob die Regierungen mit der Kirche in Frieden oder in Unfrieden leben wollen? Und ob sie, insbesondere wo die Regenten nicht katholisch seien, auch ein großer Theil der Unterthanen nicht katholisch sei, mit der Kirche im Frieden leben können?

Zweierlei Menschen wirken gegen die Kirche, die Rationalisten und die Demagogen: beide wollen zugleich den Untergang der Staaten. Jene wollen den Unfrieden zwischen Kirche und Staat, um ungehemmt von der Kirche ihre Pest unter dem Volke verbreiten zu können; diese, um die Wirksamkeit der Kirche auf die Gesinnung der Unterthanen möglich zu hemmen. Aber auch Staatsmänner glauben ersprießlich zu wirken, wenn sie die Kirche beschränken; allein diese sollten doch bedenken, durch eine 18hundertjährige Erfahrung belehrt, daß die Kirche nicht untergehen könne, und schließen, mit einer Gesellschaft, welche nur Segen verbreite, und der man doch nicht Meister werden könne, sei besser im Frieden, als im Unfrieden zu leben. Gesetzt aber, es wäre möglich, die Kirche zu unterjochen, oder aus einem Lande zu verdrängen, so sollte man doch fragen, ob solches den Staaten und ihren Regenten frommen würde. Lavater habe gesagt, daß der Umsturz der katholischen Kirche der Sturz alles kirchlichen Christenthums sein würde, was aber den Staaten und ihren Regenten nicht frommen würde; so wenig, als wenn die Unterthanen den biblischen Text, welcher ihnen gebiete, der Obrigkeit um des Gewissens willen zu gehorchen, nicht nach dem klaren Wortsinn verstehen oder ausmerzen würden, was ja nach der protestantischen Kritik zulässig sei: nicht das Schwert, nicht die Diplomatie erhalten den Frieden der Staaten, sondern die Tugend des Gehorsams, welche in der katholischen Kirche allein auf dem Glauben beruhe, da hier der Gehorsam von Jugend auf durch Lehre, Uebung zur Gewohnheit werde. So würde es den Staaten nicht frommen, wenn mit der katholischen Kirche der von ihr gelehrte Gehorsam untergehen würde, oder wenn die Staatsgewalt die Schulen der Kirche entzöge, als eines der Hauptmittel, die Unterthanen von Jugend auf im Gehorsam zu bilden.

Wolle man aber wirklich den Frieden mit der Kirche, so beruhe dieser nur auf einer wechselseitigen Anerkennung der Rechte: ein Scheinfriede bestehe, wenn die Bischöfe, sich in die Angriffe einer schlecht berathenen Staatsgewalt schickend, zu Allem — Ja sagen.

Allein es frage sich, ob die Regierungen, wo die Regenten nicht katholisch seien, auch ein großer Theil der Unterthanen nicht katholisch sei, mit der Kirche in Frieden leben können?

Da die Regierungen in die kirchlichen Angelegenheiten gar Nichts zu sagen haben, so wenig, als die Kirche in die weltlichen Angelegenheiten des Staats, so habe ein von der kathol. Lehre abweichendes Glaubensbekenntniß des Regenten und vieler Unterthanen nicht den geringsten Einfluß auf das weltliche Regiment über die Kirche, und wo solches statt fände, wäre es Verwechslung des Politischen mit dem Religiösen, Gewissenszwang; nicht dürfe z. B. ein protestantischer Regent, dessen Unterthanen größtentheils nicht katholisch seien, die Confession der großen Mehrheit seiner Unterthanen auf Kosten der Rechte der katholischen Minderheit berücksichtigen.

Allein es frage sich zuletzt, ob überhaupt ein Gouvernement mit der Kirche im Frieden leben könne? Diese Frage müßte verneint werden, wenn die wirklichen Rechte der Kirche mit den wirklichen Rechten des Staats im Widerspruch wären: wenn aber diese beiden Rechtskreise einander gar nicht berühren; wenn die Wirksamkeit beider harmonisch sein könne und der Natur der Sache nach harmonisch sein solle, dann können, dann sollen Staat und Kirche friedlich mit einander leben.

Wir anerkennen alle diese Folgerungen des Herrn Verf.; allein die Begründung, welche freilich später theilweise gegeben wird, hätte voran stehen sollen, und entwickelt auf eine systematische Art. Kirche und Staat sind nämlich zwei moralische Personen, deren Wesenheit bekanntlich der Zweck bildet, womit dann eine Menge folgeweiser Verschiedenheiten zusammenhängt.

1) Der Zweck der Kirche ist nun der Aufbau des Reichs Gottes in der Menschheit: der Zweck des Staats ist die Anordnung der nationalen Gemeinschaft, und zwar a. in einer Rechtsordnung b. in einer Wohlfahrtsordnung.

2) Der Grund des Staats und der Kirche ist verschieden: bei der Kirche, die in Folge des Falls des Menschen eingetretene Bedürftigkeit der Erlösung und Heiligung: bei dem Staat die durch die Entfernung der Menschheit von Gott nöthige Gründung eines positiven Rechts, das an die Stelle des göttlichen trat, und dessen Aufrechterhaltung.

3) Die Richtung bei beiden ist verschieden: die Kirche

geht vom Göttlichen zum Menschlichen herab, der Staat vom Irdischen, Nationalen zum Göttlichen empor.

4) Der Wirkungskreis ist bei beiden verschieden: die Kirche ist bestimmt für die ganze Menschheit, der Staat für Nationen und Theile von Nationen.

5) Die Wirkungsweise ist verschieden: die Kirche wirkt auf innere geistige Weise und mit geistigen Mitteln, der Staat vorzugsweise mit den Mitteln der äussern Gewalt.

Die Kirche als von Gott gestiftete Gemeinschaft mit ihrer Gewalt der Lehre, Weihe und Leitung ist selbstständig und souverän; der Staat als Ordnung des Rechts und der Wohlfart ist aber ebenfalls selbstständig und souverän.

Conflicte wären unvermeidlich, wenn nicht die Thätigkeiten beider in zwei verschiedene Sphären fielen, und der christliche Staat in eine besondere Stellung zur Kirche käme.

Darnach hat der Staat nur in so weit Einwirkung auf die Kirche, als diese als juristische Person, wie jedes andere Rechtssubject, unter dem Gesetz der Rechts- und Wohlfahrtsordnung des Staats steht.

Abschnitt III. Ein Paar Worte, um Mißverständnisse zu verhüten.

Der Herr Verf. berührt hier freilich einen im Ausdruck sonderbar aufgefaßten Unterschied, den zwischen Staatsgesetzen und Landesgesetzen (Staatengesetzen). Jene nennt er Gesetze, welche mit der Natur des Staats gegeben seien, Landesgesetze jene, welche von diesem oder jenem Regenten gegeben werden: jene seien für den Regenten unabänderlich, diese abänderlich. Jenen schulde die Kirchenobrigkeit Gehorsam, diese dagegen haben, weil sie nur weltliche Angelegenheiten betreffen können, für die Kirchenobrigkeit nichts Bindendes.

Diese Unterscheidung ist falsch gegriffen; und dieser Fehlgriff ist eine Folge der Unterlassung der scharfen Bestimmung des Begriffs der Kirche und des Staats und ihrer beiderseitigen Zuständigkeit. Die Grenzscheide zwischen der Berechtigung beider muß in ihrem Grund und Zweck, nicht aber in der Art der Gesetzgebung gesucht werden. Dann wenn die Kirche nur Pflichten hätte gegen die von der Natur der Sache gegebenen Gesetze, nicht aber gegen die, welche von den Regenten gegeben werden, wer entschiede, was die Natur der Sache sei? Auch die bürgerliche Gesetzgebung strebt die Na-

tur der Sache zu erreichen, und wer sollte der Staatsregierung gegenüber entscheiden dürfen, daß sie die Natur der Sache nicht getroffen habe? Die Regierung hat ein Recht, von der Kirche Gehorsam zu fordern, wenn sie ihre Gesetze innerhalb des ihr zugestandenen Kreises gegeben hat. Es fragt sich also stets, hat die Staatsregierung innerhalb ihrer Competenz gehandelt?

Der Herr Verf. sucht dieses nun im Allgemeinen durch die Bestimmung der Erfordernisse zu erreichen, welche dazu gehören, damit eine Gesellschaft eine unabhängige und selbstständige sei.

Dieses sei eine Gesellschaft nur dann, wenn sie ohne Genehmigung irgend einer außer ihr sich befindenden Gewalt entstanden und bestehend, eine Gewalt habe, welche keiner andern Gewalt unterworfen sei, also in ihrer Art, in ihrem Bereich die höchste sei — summa potestas — und so Alles in Anspruch nehmen, sich Alles selbst verschaffen dürfe, dessen sie zu ihrem Bestand, zu ihrem Wohlstand, zur Erreichung ihres Zwecks bedürfe, — Alles ohne Verletzung irgend eines anderseitigen Rechtes; die das Recht habe, allen Schaden auf rechtliche, gebührende Weise von sich abzuwehren. — jus cavendi — eine völlig unabhängige, gesetzgebende, richterliche, ausführende Gewalt.

Die Kirche habe eine solche Gewalt, die s. g. potestas ordinis und die potestas jurisdictionis: sie habe aber auch Pflichten gegen die in der Natur des Staats wurzelnden Staatsgesetze, gleichviel ob sie von einem heidnischen oder christlichen Regenten gegeben seien.

Diese Requisite sind richtig, aber der Verf. hat gleichwohl die Sache zu schroff aufgestellt: es kann eine Gesellschaft ihrem Grund und Zweck nach selbstständig sein, und gleichwohl kann sie in ihrer Wirksamkeit, im Zusammenhang mit andern Gesellschaften relativ abhängig sein. Und das ist der Fall mit der Kirche: mit der Lehr-Weihe- und Leitungsgewalt ist die Kirche selbstständig im Sinn des Verfassers; allein sofern die Kirche nach auswärts ein Rechtssubject ist, Eigenthum, Forderungen u. s. f. haben will, ist sie von dem in diesem Gebiet zuständigen Staat abhängig.

Der IV. Abschnitt behandelt die Unabhängigkeit, Selbstständigkeit der Kirche, die Unabhängigkeit, Selbstständigkeit des Staats.

Der Herr Verf. geht von folgenden Prämissen aus:

Unbestritten habe der Heiland eine Kirche gebaut, zum Eintritt der Menschen, für die Dauer der Welt: die Lehre, daß er eine unsichtbare, mithin unfindbare Kirche gebaut habe, werde ziemlich allgemein selbst von Nichtkatholiken als unrichtig erkannt: eben so unrichtig sei die Ansicht, daß die Kirche aus lauter Heiligen bestehe.

Es frage sich nun, ob diese Kirche unabhängig, selbstständig, oder abhängig vom Staat, von den Staaten sei?

In den Worten des Erlösers: Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden, sei der Einspruch der Großen dieser Welt ein für alle Male beseitigt; und er habe den Aposteln geboten, alle Völker zu lehren, und Alles zu halten, was er ihnen befohlen habe — also Vollständigkeit der Lehre, und er werde seyn bei den Jüngern bis an's Ende der Welt. Eine solche Kirche solle offenbar der Staatsgewalt nicht unterworfen seyn. Gesetzt aber, sie sollte nach dem Willen des Erlösers der Staatsgewalt unterworfen seyn, so wären dann alle Verfolgungen des Christenthums, die frühern und die spätern, gerechtfertigt, weil die Apostel, deren Verfahren für ihre Nachfolger im Episcopat Norm sei, durch jeden Act der Ausübung ihrer Kirchengewalt, insbesondere ihrer gesetzgebenden, richterlichen und ausführenden Gewalt. — Concilien-Verkehr mit dem Papst, Anstellung ihrer Gehilfen und Nachfolger, Entsetzung derselben; Schul- und Armenwesen, Erection der Bisthümer und Pfarreien u. s. w. die Staatsgesetze übertreten, die Landeshoheitsrechte verletzt haben, da sie nie um das landesherrliche Placet gebeten haben: denn die Landeshoheitsrechte der damaligen Regenten seien jenen der jetzigen Regenten völlig gleich gewesen, wie die Verbindlichkeiten der jetzigen Bischöfe jenen der Apostel.

Nun sei der Episcopat der kathol. Kirche der Zeuge der Lehre Christi. Denn in der christl. Religion bestehe Alles aus Thatsachen, die vor 1800 Jahren verlaufen seien; das schriftliche Zeugniß, die Bibel reiche aber nicht aus, sei nicht Allen zugänglich, dafür stehe nun der Episcopat der kathol. Kirche ein, durch die Mittheilung des heil. Geistes, vermittelst der heiligen Weihe, unfehlbar und als unfehlbar von dem Heiland gestempelt. Niemand könne außer dem Episcopat einen andern gehörig qualificirten Zeugen auffinden.

Der Episcopat lehre niemals etwas Neues, sondern nur

das alles, was der Heiland selbst oder seine Apostel gelehrt haben: deßwegen dulde die Kirche keine neue Lehre.

Schon in gewöhnlichen Rechtsstreiten beseitige man alle Zeugen, auf welchen ein Verdacht der Parteilichkeit laste, und nun sollten bei Thatsachen, die schon vor 18 Jahrhunderten geschehen seien, nicht Jene frei sprechen dürfen!

Jeder Katholik, ja jeder Mensch habe das unantastbare Recht, zu fordern, daß der einzige Zeuge des Heils, der Episcopat, völlig frei sei, wann und wo er es nöthig finde, um der Menschheit Zeugniß zu geben, sich versammeln, mit einander verkehren könne, um zu untersuchen, was in der ganzen Welt gelehrt und geglaubet, bekennet werde, bis dahin gelehrt und geglaubet, bekannt worden sei; daß die Bischöfe das Zeugniß selbst völlig frei ablegen können. Jeder Mensch habe dieses Recht, weil jeder Mensch das Recht habe, zu fordern, daß die Wahrheit nicht abhanden komme.

Wenn nun die Kirche, dem Willen des Herrn zufolge, also rechtlich dem Staat untergeordnet wäre, so hätte der Heiland in dem Episcopat eine Staatsbehörde geschaffen, abhängig von der Staatsgewalt, und diese Bischöfe hätten unabhängige Zeugen der Wahrheit sein sollen! Da aber die Kirche der Staatsgewalt coordinirt sei, so sei Alles, was dem Coordinationsverhältniß widerspreche, mit der Anordnung Gottes im Widerspruche.

Auch in Bezug auf die Kirchenzucht seien die Christen vom Herrn angewiesen, den Bischöfen zu gehorchen, und wenn Jemand sagen wollte, diese Worte seien nur für die, zu welchen sie gesprochen, nicht aber eben so für unsere Bischöfe, für die jetzigen Christen und für alle Zeiten, so mögen sie doch auch sagen: ob nicht das Gebot, um des Gewissens willen dem Landesherrn zu gehorchen, die Gewalt, die Sünden zu erlassen und zu behalten, zu binden und zu lösen, das heilige Abendmahl blos für die damals Lebenden gewesen. Daher haben die Katholiken Niemanden zu gehorchen, in kirchlichen Dingen, als den Bischöfen: sie haben das Recht, zu fordern, daß die Regierungsgewalt der Bischöfe, daß sie selbst, der ganze Episcopat, der Papst an der Spitze völlig frei sei, so daß sie hoffen können, daß die Kirchenobern

das Heilsame und zwar alles Heilsame erkennen wollen und können, unter dem alleinigen Einflusse des Geistes Gottes;

daß sie nur das Heilsame verfügen wollen,

daß Alles, was als von ihnen verfüget ausgegeben werde, auch wirklich von ihnen verfüget sei;

daß sie Alles, was von ihnen verfüget worden, bekannt machen können,

daß sie hoffen können, nur jene werden zu Kirchenobern mit völliger Freiheit ausgewählet werden, welche die nöthigen Eigenschaften haben,

daß den Verfügungen der Kirchenobern nur das Verlangen, das Heil zu fördern, zu Grunde liege.

Die Gewissensfreiheit der Katholiken werde aber nicht nur verletzt, wo der Papst gefangen gehalten und Polizei-Commissäre zu den Synoden abgeordnet werden, sondern auch durch Anstellung und Entsetzung, insbesondere der Bischöfe, sei es durch unmittelbares Eingreifen oder durch Einfluß der weltlichen Gewalt:

durch Einziehung der Kirchengüter,

durch Behinderung der Freiheit des Papsts und der Bischöfe, die nöthig gefundenen Verfügungen zu erlassen und frei bekannt zu machen,

durch Behinderung der freien wechselseitigen Verbindung zwischen dem Papst, den Bischöfen und ihren Diöcesanen,

durch Behinderung der Abhaltung der Kirchenversammlungen, oder der Theilnahme rechtgläubiger Bischöfe und Geistlichen an den Kirchenversammlungen.

Dadurch wären die Geistlichen und die Kirche von der Staatsgewalt eben so abhängig, als wäre die Kirche eine Staatsbehörde, als wären die Bischöfe und ihre Gehilfen Staatsbeamte.

Wäre aber der Episkopat der Staatsgewalt untergeordnet, so könnte man Handlungen, wie die eben erwähnten, schwerlich unrecht finden.

Wer aber die Unabhängigkeit der Kirche aufgebe, die Unterordnung der Kirche unter den Staat behaupte, der gebe zu, daß die Kirche nicht von Christo gebaut sei, er gebe den Glauben auf.

Aber könne man einwenden: es werde zwar anerkannt, daß der Herr eine Kirche gebaut habe, und daß diese unabhängig, selbstständig und dem Staat coordinirt und nicht subordinirt sei; aber nicht werde anerkannt, daß die katholische Kirche die von Christo gestiftete Kirche sei, und daher werde behauptet, daß die katholische Kirche dem Staate subordinirt, nicht unabhängig, nicht selbstständig sei.

Allein dann müsse man doch fragen, wann und wo die von Christo gestiftete Kirche in die katholische Kirche übergegangen sei, oder wo die katholische Kirche geblieben sei: eine Kirche müsse sich doch finden lassen, die bis zum letzten der Tage bestehen solle. Auf jeden Fall finde sich diese aber dort nicht, wo sie nicht auf dem Felsen Petri stehe, wo sich neue Lehren finden, wo sich verschiedene Lehren finden, wo also keine Einigkeit der Lehre sich finde, sondern vielmehr Uneinigigkeit in der Lehre unvermeidlich sei, eine Kirche, wo keine vom Heiland angeordnete Kirchenobrigkeit sei.

Die Lehre, daß die katholische Kirche nicht die von Christo gestiftete sei, sei eine neue und schon deßwegen falsch, während die alte als solche die wahre sei; ferner müßte man fragen, wann, wie, wodurch die katholische Kirche ihre Unabhängigkeit, Selbstständigkeit verloren habe; denn daß sie früher unabhängig gewesen, bestreite Niemand; eben so wenig habe sie sich unterworfen oder unterwerfen können. Habe sie ihre Selbstständigkeit dadurch verloren, daß Kaiser Constantin Christ geworden sei? Das wäre gerade, als wenn er gesagt hätte: ich will fortan dein Sohn seyn, aber du sollst meine Magd seyn. Und als Luther 15 Jahrhunderte nach der Stiftung erklärt habe, die Kirche sei nicht vom Herrn gebaut, die Kirchengewalt sei eine menschliche Erfindung, so haben sich viele Kinder von der Mutter getrennt, und seien außerhalb der Selbstständigkeit der Mutter der Staatsgewalt anheimgefallen, was aber auf die Selbstständigkeit der alten Kirche nicht habe zurückwirken können.

Oder habe die katholische Kirche durch den westphälischen Frieden ihre Selbstständigkeit verloren? Nein sie sei geblieben, was sie früher gewesen. Oder habe sie die Selbstständigkeit durch die Säcularisation eingebüßt? Diese habe nur Geld und Geldeswerth betroffen: die Landeshoheit sei den Bischöfen genommen worden, nicht aber habe dieses auf die Selbstständigkeit der Kirche einen rechtlichen Einfluß gehabt.

Allein anerkennen nicht protestantische Landesherren durch ihre Anerkennung der Selbstständigkeit der Kirche die kathol. Kirche als die vom Heiland gestiftete an, und heiße das ihnen nicht zumuthen, aufzuhören, protestantisch zu seyn?

Allein die Entscheidung der Frage, ob die katholische Religion die wahre sei, oder nicht, gehöre nicht zum Bereich der weltlichen Gewalt, diese habe es mit dem Recht zu thun,

und die katholische Kirche sei in einem 1800jährigen Besitz dieser Selbstständigkeit. Das Glaubensbekenntniß der protestantischen Regenten als eine rein persönliche Angelegenheit werde durch ihre gehörig begrenzte Ausübung des jus circa sacra nicht berührt. Sei doch auch der Staat selbstständig, unabhängig, der Kirche coordinirt: beiderseitige Selbstständigkeit, Unabhängigkeit sei die eine Seite des Verhältnisses unter Kirche und Staat, und daß die Selbstständigkeit der Kirche minder anerkannt werde, als die des Staats, komme daher, daß das Zeitliche dem Ewigen, das Irdische dem Himmlischen, die Macht dem Recht vorgezogen werde.

Nun sei aber die andere Seite des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat wechselseitige Freundschaft. Beide seien von Gott angeordnet: nur der Staat sei in der Anlage des Menschen von Gott gestiftet, sonst aber in allem Einzelnen von den Menschen selbst eingerichtet; die Kirche aber sei auch im Einzelnen von Gott gebaut, so daß also im Wesentlichen an ihr gar Nichts geändert werden dürfe, Nichts in der Lehre, Verfassung, wohl aber in der Kirchenzucht. Seien nun aber Kirche und Staat von Gott gegründet, so müsse zwischen ihnen Harmonie seyn: Disharmonie könne nur von Menschen stammen. Harmonie müsse namentlich auch in der Bestimmung beider Ordnungen seyn: die des Staates sei, das Recht zu handhaben, die Staatsgewalt habe nur das Schwert, könne nur die äußern Handlungen erreichen, nur diese erzwingen oder hindern, dürfe aber nie religiöse äußere Handlungen erzwingen, und nur solche religiöse Handlungen hindern, welche, aus einer falschen Religion entspringend, die Gerechtigkeit wirklich verletzen: überschreite die Staatsgewalt diese Grenze, so greife sie in das Bereich der moralischen Gewalt und übe Gewissenszwang, bilde Heuchler, Unsittliche, Charakterlose. Und doch beruhe die Stärke, der Friede der Staaten auf dem innern Gehorsam, auf der Gesinnung der Unterthanen. Folglich liege es im hohen Interesse des Staats, daß die Gesinnung der Unterthanen, zumal hinsichtlich des Gehorsams, die wahre sei: das zu bewirken sei Aufgabe der Kirche, welcher sie nur genügen könne, wo ihre Unabhängigkeit und Weihe factisch anerkannt werden; denn eine der Staatsgewalt untergeordnete Kirche wirke nichts weiter, als jede andere Staatsbehörde; die Kirche habe den Schutz des Staats nicht unbedingt nöthig, obwohl dieser ihr

sehr heilsam sei, indem die Wirksamkeit der Staatsgewalt auf die äußern Handlungen der Menschen der Kirche ihre Wirksamkeit auf den ganzen Menschen, insbesondere von innen heraus, auf die Gesinnung der Menschen sehr erleichtern könne. Es zeige sich aber auch, daß der Staat der ihm beigeordneten und als von himmlischer Abkunft heilig anerkannten, ungehindert wirkenden Kirche durchaus nicht entbehren könne, damit sie alle Menschen und den ganzen Menschen für den Himmel erziehe und allen Verband und alles Thun der Menschen heilige.

So sei von Gott die Harmonie zwischen Kirche und Staat gestiftet, da der Mensch nach göttlicher Fügung zugleich in der Kirche und im Staat seyn solle; diese Wechselwirkung könne aber nur eine freundschaftliche seyn, und das Glaubensbekenntniß eines nicht katholischen Regenten über ein katholisches Land hebe diese Stellung nicht auf, weil seine Bekenntnißeigenschaft eine rein persönliche sei.

Das Verhältniß zwischen Kirche und Staat sei daher zu bezeichnen als beiderseitige Unabhängigkeit, Selbstständigkeit und als wechselseitige Freundschaft.

Auch diese Resultate der Untersuchung des Verfassers sind als richtig anzunehmen. Allein der Hauptgrund ihrer Richtigkeit ist nicht hervorgehoben.

Wäre das Verhältniß zwischen der Kirche und einem nicht christlichen Staat in Frage, so käme es nur zur gegenseitigen Selbstständigkeit, und ein gegenseitiges Unterstützen wäre eben so selten, als zufällig. Kommt aber das Verhältniß zwischen der Kirche und einem christlichen Staat zur Sprache, so ist der Stellung der Staatsgewalt nicht mehr rein juristisch, sondern zugleich sittlich und religös: Kirche und Staat können dann nicht mehr gegen einander indifferent seyn, sondern sie müssen ganz im Einklang leben. Eben deßwegen ist es aber auch unrichtig, wenn der so christlich vergeistigte Staat vom Verfasser als eine blos äußerliche Anstalt angesehen, und seine fördernde oder verhütende Wirksamkeit so ängstlich bewacht wird: vielmehr soll die Kirche dem Staat mit Vertrauen entgegen kommen, und nicht ängstlich: sie soll dessen gerechte und billige Ansprüche in jeder Beziehung beachten: äußert die Staatsregierung den Wunsch, daß dieses oder jenes zu ihrer Förderung abgeändert werde, so soll sie möglich entgegen kommen: erfährt der Staat Mißbräuche in der Kirche zuerst, und fordert er ihre Abschaffung, so soll sie es thun:

fordert er in der Noth Opfer des Vermögens, so verschließe sie sich nicht!

Der Abschn. VI. handelt von den Rechten des Staats oder der Regenten in Beziehung auf die Kirche und von der rechtlichen Ausübungsart dieser Rechte.

Der Inbegriff dieser Rechte heiße jus circa sacra, wodurch ipso jure das jus in sacra ausgeschlossen sei.

Das jus circa sacra zerfalle in das jus cavendi und jus, richtiger obligatio, tuitionis.

Das jus cavendi könne nur unter unabhängigen, einander coordinirten Gesellschaften gelten, und sei das Recht, Beschädigungen vom Staat abzuhalten: es gelte nur unter coordinirten Gesellschaften, nicht aber gegen untergeordnete, gegen welche der Staat andere Mittel, mehr Gewalt habe. Das jus cavendi setze die Möglichkeit, beschädigt zu werden voraus: gegen eine Gesellschaft, welche ihrer Natur und Lage nach den Staat nicht beschädigen könne oder in die Unmöglichkeit einer solchen Beschädigung versetzt worden sei, könne kein jus cavendi gelten. Der Versuch der Bewirkung einer solchen Unmöglichkeit sei aber zugleich der Versuch, einer solchen Gesellschaft ihre Unabhängigkeit zu nehmen, sie aus einer coordinirten Gesellschaft zu einer subordinirten zu machen. Nun könne es aber seyn, daß zwar die eine Gesellschaft die andere im Allgemeinen beschädigen könne, solche Beschädigung aber in besondern Fällen durchaus nicht Statt finden könne, womit also auch die Ausübung des jus cavendi wegfalle. Die Lehre, der Gottesdienst, die Verfassung, Gesetze, das Recht der katholischen Kirche können den Staat nicht beschädigen und seien als so unschädliche Gegenstände anerkannt, ertragen daher keine Anwendung des jus cavendi.

Gezeigtermaßen sei das Normalverhältniß zwischen Kirche und Staat beiderseitige Unabhängigkeit, wechselseitige Freundschaft.

Nun habe aber das jus cavendi gar keine freundschaftliche Farbe, und nicht vollkommenes Vertrauen, wie man voraussetzen sollte, sondern Mißtrauen wäre es, wenn der Staat jeden Akt der Kirchengewalt bewachen, controliren wollte, wo somit das Streben der Staatsgewalt, die Kirche in die Unmöglichkeit, den Staat zu beschädigen, zu versetzen nicht verkannt werden könnte.

Das jus oder vielmehr die obligatio tuitionis sei die Verpflichtung des Staats oder des Staatsregenten als solchen, die Kirche zu schützen.

Die Befugniß, irgend ein Recht zu verletzen, habe Niemand: die Pflicht des Regenten, einen andern Staat zu schützen beruhe großentheils auf Verträgen, die die Kirche zu schützen aber auf dreierlei:

1) auf der Pflicht, jedes Recht eines Jeden zu schützen,
2) auf der Nützlichkeit, Unentbehrlichkeit der Kirche für den Staat, und
3) in dem zwischen Kirche und Staat bestehenden Schutz- und Trutzbündniß gegen den gemeinsamen Feind.

Dieser Schutz gehe gegen eine jede Verletzung irgend eines Rechts der Kirche, auch des ihrer Selbstständigkeit, wider die Verletzung der kirchlichen, der Episcopalgewalt, und gegen ungehorsame Mitglieder der Kirche, wofern die Kirche den weltlichen Arm anrufe, welches aber nur in der höchsten Noth und nie um Religionshandlungen zu erzwingen, geschehe.

Gegen den Staat habe aber die Kirche dieselben Rechte, wie jener gegen diese, also auch ein Jus cavendi; denn wenn nicht verkannt werde, daß die Kirche möglicherweise den Staat beschädigen könne, so sei eben so gewiß, daß der Staat die Kirche beschädigen könne.

Die Kirche habe gegen den Staat auch die obligatio tuitionis, sie habe sie in der Aechtung der dem Staat gefährlichen Lehre von Lamennais geübt.

Auch hier nehmen wir die Sätze des Herrn Verfassers an; allein wir müssen die Berechtigung des Staats allgemeiner fassen: da die Kirche dem Staat nur juristisch unterworfen ist, so ist sie ihm, wie andere zu dem Staat im Subjectionsverhältniß stehende Institute unterworfen; also der Staatsgewalt nach allen ihren Gewalten und Richtungen, also der Gesetzgebung, Aufsicht u. s. f. Aber wohl verstanden, nur im staatlich juristischen Kreise. Daß diese Rechte des Staats aber mit der Zugewandtheit des Vertrauens ausgeübt werden, dazu bindet ihn die Pflicht des christlichen Staats.

Sehr richtig ist die Aufstellung nicht nur des jus cavendi, sondern auch der obligatio tuitionis der Kirche gegenüber dem Staat, der z. B. durch eine den Ernst der Kirche und die Sittlichkeit verletzende Gesetzgebung in Polizei, Strafrecht u. s. f. sich selber schadet: nur hat diese Pflicht lediglich die Geltung einer moralischen Vermahnung.

Der VII. Abschnitt handelt von dem Placet, der Form, in welcher das jus cavendi und das jus und die obligatio tuendi ausgeübt werde, positiv als Genehmigung, negativ als Veto.

Wo nun das Placet in der ausgedehntesten Form geübt würde, würde nicht der Episcopat, sondern die weltliche Gewalt die Kirche regieren; denn nicht Jener regiere, welcher vorschlage, sondern welcher genehmige. Ein solches Recht müßte aber in der Landeshoheit wesentlich liegen; dann müßte aber der Episcopat, wenn er für alle seine Handlungen die Genehmigung des Staats einholen müßte, zur bloßen Polizeibehörde werden.

Es frage sich, ob es eine die Selbstständigkeit der Kirche nicht verletzende Bedeutung des Placets gebe?

Sollen die Handlungen der Episcopalgewalt ungültig, unerlaubt sein, wenn und weil das Placet nicht nachgesucht oder verlangt worden sei?

Dann wäre offenbar die Kirche dem Staat untergeordnet.

Oder soll die Forderung, daß die Bischöfe vorläufig die Genehmigung der Regierungen für ihre Handlungen einholen sollen, nur die Frage bedeuten, ob nicht etwa von Staatswegen dagegen Erinnerungen zu machen wären, damit nämlich der Staat nicht etwa beschädigt werde? Auf jeden Fall könnte die wechselseitige Freundschaft nicht groß seyn, wenn die Regierungen in jedem Fall auf dieser Einholung ihrer Genehmigung zufolge eines wesentlichen Hoheitsrechts bestehen würden.

Sollte aber die Forderung der Einholung des Consenses der Regierung nur bedeuten, daß den Maßregeln, für welche das Placet nicht eingeholt worden sei, der weltliche Arm nicht zu Theil werde, so dürfte dieses mit der obligatio tuitionis schwer zu vereinigen seyn, die freie Ausübung der Episcopalgewalt bliebe aber ungefährdet.

Sonderbar sei es aber, daß das Placet nur vom Staat gegen die Kirche, nicht auch umgekehrt gelte und das Letztere in der Doctrin nicht anerkannt sei.

Wenn der Hr. Verf. über die Gültigkeit des Placets nicht zu scharfen Folgerungen kömmt, so stammt dieses daher, weil er es zu weit, d. h. als Form betrachtet, in welcher das jus cavendi und die obligatio tuendi ausgeübt werden, während es doch eigentlich nur die eine Form der Ausübung des jus inspectionis saecularis ist und nur folgeweise zur Ausübung des jus cavendi und der obligatio

tuendi führt. Hätte sodann der Herr Verfasser die Kirchenangelegenheiten nach den drei Gewalten der Kirche in die der Lehre, der Weihe und der Leitung der Genossenschaft eingetheilt, so würde er zur Lösung der Fragen gekommen seyn, und die fortschreitende Abnahme des Rechts von der letztern an wahrgenommen haben, da der Staat mit der Jurisdictionsgewalt der Kirche vielen Zusammenhang seiner Interessen hat, nicht aber mehr mit der Gewalt der Weihe und der Lehre.

Im Abschnitt VIII. wird gehandelt von dem **Recht der Kirche auf die Schulen, Schul-, Erziehungs-, Bildungs-Anstalten.**

Es frage sich, ob Staat und Kirche nicht einen gemeinsamen Einfluß auf die Schulen haben sollen, wie es denn gemischte Schulen, Gymnasien, Convicte, Pensionate, gemischten Kirchengebrauch, gemischte Herren- oder Damenstifter, gemischte Universitäten gebe: allein diese Mischung führe zu Indifferentismus, Charakterlosigkeit und einem Scheinfrieden: vor Allem entstehe die Frage, ob nicht auch die Kirche Schul- und Bildungsanstalten haben solle, haben müsse, ob nicht diese Anstalten, wenn etwa nicht ausschließlich, doch ganz vorzüglich zum Bereich der Kirche gehören? Das entscheide der Beruf der Kirche und des Staats, verglichen mit dem Beruf der Schulen. Der Staat habe zum Zweck den **äußern** Frieden; mit diesem Zweck hänge der Beruf, sich der Erziehung zu unterziehen, nur sehr mittelbar zusammen; dagegen habe die Kirche ganz eigentlich die Menschheit zu erziehen, sie solle die Menschen vor Irrthum, Lüge bewahren, die Menschen im Innern, wohin die Staatsgewalt nicht reiche, heiligen, und nicht nur die ungerathenen Kinder zurecht bringen, sondern auch verhüten, daß die Kinder nicht ungerathen werden. Dieser Aufgabe könne die Kirche nicht genügen, wenn sie nicht ihre eigenen Schulen und Bildungsanstalten habe.

Die **Kirchspielsschulen** sollen den Kindern echte Religiosität einflößen. Vom Lesen, Schreiben, Rechnen sollen die Kinder so viel lernen, als es für Solche bedürfe, die nicht zum Studieren berufen seien; aber was die Kinder lesen, schreiben, sei nicht gleichgültig. Daß Knaben und Mädchen stricken, die Mädchen nähen; und Alle so viel singen lernen, daß sie die Kirchenlieder mitsingen können, sei sehr zweckmäßig, Kundwerden mit der biblischen Geschichte sei nöthig, mit der vaterländischen Geschichte und Geographie sei heilsam; allein eine weitere Ausdehnung der Geschichtskenntniß, feinere

Arbeiten u. A. taugen zu nichts, als den Kindern den Kopf zu verdrehen. Religiosität, Gehorsam, Achtung des Alters, Ordnungsliebe, Reinlichkeit, Arbeitsamkeit, Sanftmuth, Bescheidenheit, das Alles, überhaupt gute Gewohnheiten den Kindern beizubringen, das sei die Aufgabe der Kirchspielsschulen, deren Wichtigkeit schon dadurch erhelle, daß mit Ausnahme der wenigen eine Privaterziehung Genießenden, alle übrigen in diesen Schulen ihre erste und zuverlässig auf das ganze Leben einwirkende Bildung erhalten: sie alle gehören ihrem Wesen nach der Kirche an, oder solle sich die katholische Kirche gefallen lassen, daß Solche, die nicht katholisch, oft nicht einmal Christen seien, die Bildung der katholischen Kinder für die katholische Kirche in Händen haben?

In Betreff der Schullehrerseminarien und Bildungs-Anstalten für Schullehrerinnen sei es sehr überflüssig, ihre Zöglinge zu Gelehrten zu machen, so daß sie Allerlei lernen, was sie in ihren Schulen gar nicht gebrauchen, und oft auch das nicht lernen, was sie die Kinder lehren sollen. Diese Zöglinge sollen das, was sie die Kinder lehren sollen, gründlich kennen, sie sollen die rechte Methode des Lehrens sich aneignen, und sie sollen das, was zu werden, sie den Kindern helfen sollen, selbst seyn — religiös, bescheiden, folgsam, sanftmüthig, demüthig, reinlich. Es brauchen daher der Professoren in diesen Anstalten nicht viele zu seyn.

Solche Anstalten seien als Bildungsstätten für die Lehrer der Kirchspielschulen die erste Quelle des Guten und Bösen: sie seien entweder gut oder böse, und weil sehr wirksam, sehr gefährlich, und wo sie unter der Staatsgewalt stehen, müsse man fürchten, daß sie schädlich seien, nicht eben bösen Willens wegen, sondern weil die amicitia hujus mundi welche inimica est dei, die Reiche, die von dieser Welt seien, durchwehe und sich auch diesen Anstalten mittheile, welche, wie die Kirchspielsschulen, ausschließlich der Kirche angehören.

Ob überhaupt Schullehrer- und Schullehrerinnen-Seminarien nützlich oder schädlich seien, das hänge davon ab, wer ihre Leitung habe; absolut nöthig seien sie nicht.

Die Gymnasien gelten mit Ausnahme des Religionsunterrichts als der Staatsgewalt unterworfen; allein dieses sei irrig.

Die Gymnasialschüler haben noch kein bestimmtes Fach; die Standeswahl sei höchst wichtig für den Wählenden, für die durch ihn in Folge des gewählten Standes zu Verwaltenden. Auch bekümmere sich Gott um die Standeswahl der Jünglinge.

Diese sollen daher in den Gymnasien so gebildet werden, daß sie erkennen, zu welchem Stande sie von Gott berufen seien, und daß sie den Pflichten des gewählten Standes genügen können: vor Allem sollen sie aber gute Christen werden. Wo daher die Gymnasiasten zu Vielwissern gebildet werden, verliere sich die Gründlichkeit, und bei denen, welche diese noch haben, die Gesundheit, bei Allen zeige sich aber Dünkel, der sich dort schon gelehrt wähne, wo das Lernen erst beginne.

Halte man diese Bestimmung der Gymnasien mit dem Berufe der Kirche, den ganzen Menschen zu bilden, zum Christen, zum guten Bürger, sein Inneres und Aeußeres zu bilden, zusammen, so sei damit die Forderung der Kirche, ausschließlich für sich Gymnasien zu besitzen, völlig gerechtfertigt, noch mehr, die Kirche müsse die völlige Freiheit

haben, diese Gymnasien der Leitung geistlicher Corporationen (z. B. des Erziehers der Autorität, des Jesuitenordens) anzuvertrauen, und dieses sei zur Ruhe in den Staaten und zum Blühen der wahren Wissenschaft durchaus nöthig. Ferner sei völlige Sorgenfreiheit in Betreff der Bedürfnisse des Lebens für die Lehrer unerläßlich, damit sich einer ganz der Wissenschaft widme, nicht Menschen zu gefallen, oder ihrer Verkehrtheit zu schmeicheln oder Neues vorzubringen, sondern nur Wahrheit suche und lehre; dieses wesentliche Erforderniß finde sich in gut eingerichteten Corporationen: nur in geistlichen Corporationen sei vollständig zu erreichen, daß Alle und Alles von selbigem Geist, vom Geist der Wahrheit und Liebe beseelt, gemeinsam zu demselben schönen Zwecke wirken. Nur in geistlichen Corporationen finde sich immer für jedes Fach passender Nachwuchs: vermittelst geistlicher Corporationen werde im Unterrichtswesen mehr, aber mit viel weniger Kostenaufwand erzielt.

Das von den Gymnasien Gesagte gelte auch von den Convicten und weiblichen Pensionaten, nur müsse hier die Aufsicht schärfer und die Auswahl der Vorstandspersonen möglich sorgfältig seyn.

Die Pensionate seien durchaus nöthig, da das weibliche Geschlecht auf die Erziehung, zumal in der ersten Jugend, so entschiedenen Einfluß habe; neben gehörig eingerichteten Gymnasien seien die Convicte noch immer nützlich, wenn auch nicht nöthig: gemischte Anstalten seien verwerflich.

Bei den Universitäten sei die große Wichtigkeit der philosophischen Wissenschaften, die Geschichte dazu gerechnet, und der Theologie, das Kirchenrecht beigerechnet, und des Vortrags dieser Wissenschaften, der diesem Vortrag zur Grundlage dienenden Bücher oder Hefte unbestreitbar; die große Wichtigkeit der Persönlichkeit, Gesinnung der Professoren, des Curators und der Statuten in Beziehung auf den Glauben, die Religiosität, die Sittlichkeit könne Niemand verkennen.

Nicht blos Burschenschaften, sondern auch die Gefahren für das ewige Heil der Studierenden seien zu beachten. Früher haben die Universitäten unter Kirche und Staat gestanden, das habe nicht gehörig geschützt: jetzt gelte die Ansicht, die Universitäten gehören ausschließlich in den Bereich des Staats; um so mehr sei die Kirche verpflichtet, auch für sich entweder ausschließlich Universitäten zu reclamiren, oder doch wenigstens in Beziehung auf Alles, was das ewige Heil gefährde, oder dem ewigen Heile fromme, zu achten.

Für die Bildung der Geistlichen sei das Universitätsleben nicht geeignet, es bedürfe dazu der Seminarien. Mit dem Anspruch des Rechts der Kirche, auch für sich ausschließlich solche Anstalten zu besitzen, sei aber nicht geläugnet, daß der Staat Einsicht nehmen dürfe, nur dürfe er nicht Aufsicht, Vormundschaft üben.

Diese weite Einwirkung auf das Schulwesen, wie sie der Herr Verfasser hier für die Kirche anspricht, wird und kann sich die Staatsregierung nicht gefallen lassen, weil sie die Befugniß zu einer staatlichen Erziehung so gut hat, als die Kirche zu einer kirchlichen. Es eröffnet sich hier daher nur ein doppelter Weg: entweder hat Kirche und Staat jeder seine besondern Schulen, oder aber sie vereinigen beide, wo dann aber die Interessen beider gehörig besorgt werden müssen. Der letztere Weg ist vorzuziehen, wo es aber an Beschwerden nicht fehlen wird. Daß aber daneben Kirche und Staat für sich eigene Special-

schulen haben sollen, jene z. B. theologische Convicte, dieser z. B. polytechnische, Cadettenschulen, versteht sich von selbst. Daß der kirchliche Einfluß auf das Schulwesen aber eine Restauration bedarf, werden alle Kenner der Sache gerne zugeben, und dem Hrn. Verfasser für seinen hohen Ernst bei der Behandlung dieser Sache danken.

Der Abschnitt IX. handelt von den Seminarien zur Bildung der Zöglinge des geistlichen Standes.

Man sollte einen Zweifel nicht für möglich halten, daß die bischöfliche Gewalt ausschließlich die Pflicht, die Sorge für die Bildung der Zöglinge des geistlichen Stands habe, also auch das Recht dazu und die Gewalt über die Anstalten dafür, also zumal über das Seminar: was dem Staat die Kadetteninstitute seien, das seien der Kirche die Seminare; wenn man nun die hohen Vollkommenheiten bedenke, welche die Kirche von den Priestern fordere, und von ihnen fordern müsse, so sei es klar, daß ein kurzer Aufenthalt im Seminar dieses nicht leiste, daß Gymnasien sie nicht geben, sondern daß der Eintritt ins Seminar um das 12. Jahr nothwendig sei; es handle sich hier noch nicht um die Wahl des Standes, sondern nur um eine Vorbildung. Das Seminar solle zwei Abtheilungen haben, eine für das Alter bis zur Standeswahl, wo noch nicht die Tendenz vorwalten dürfe, die Zöglinge vorzugsweise zum geistlichen Stand zu bilden, wohl aber die, die Zöglinge zu bewahren, damit sie nicht unfähig werden, zur Zeit, wo Gott sie zu Geistlichen berufe, den Ruf zu erkennen: in der Regel könne man aber schon frühe die zum geistlichen Stand fähigen erkennen. Ueber die Aufnahme gebe das Concil von Trient Anleitung. So könnte der Bischof die Zöglinge schon frühe beabachten, was doch nöthig sei. Das hier zu Lernende werde auch Solchen zu gut kommen, die nicht den geistlichen Stand wählen.

In der II. Abtheilung des Seminars müsse die specielle Bildung zum Theologen vorherrschen.

Die Bildung der Theologen an der Universität möchten wir nicht missen: daß aber zur Verhütung der widrigen Einflüsse des akademischen Lebens auf die Studierenden der Theologie theologische Convicte bestehen, ist höchst nothwendig; und daß eine religiösere Richtung der Mittelschulen überhaupt und für die Ergänzung des theologischen Standes insbesondere eintrete, ist nicht minder dringend, so daß sich immer mehr das Institut der niedern Convicte als Erforderniß empfiehlt.

Die Rechte der Kirche in Beziehung auf die ihr nöthigen Personen und Sachen kommen in Abschnitt X. zur Sprache.

Der Staat wähle für sich selbstständig seinen Bedarf an Personen und Sachen.

Nun sei die Kirche aber eben so selbstständig, müsse also auch selbstständig Personen und Sachen auswählen dürfen; selbst auch zu ihrer Verbreitung, und zwar habe sie zu entscheiden über die Zahl der Geistlichen, die Auswahl zum geistlichen Stande, die Auswahl der Geistlichen zu diesen und jenen Aemtern, die Unterhaltung und Nährung des rechten Geistes in den Geistlichen.

Nur der Bischof habe das Recht, die Zahl der Geistlichen zu bestimmen: auch kenne nur der Bischof den Bedarf: jede Hemmung sei hier ein Eingriff in das innerste Leben der Kirche.

Die Auswahl der Geistlichen betreffend, wähle sich der Staat

sein Militär sogar mit Zwang: die Kirche habe nur eine moralische Gewalt, die man ihr aber in Bezug auf das Schul- und Bildungswesen nicht verkümmern dürfe. Der Bischof müsse aber volle Freiheit bei dieser Auswahl haben, so wie über ihre Bildung und Aufnahme ins Seminar.

Ueber die Auswahl der Geistlichen zu diesen und jenen Kirchenämtern sei zu bemerken: der Bischof sei parochus parochorum, er sei für deren Handlungen verantwortlich, für ihren Wandel, und so könne er auch allein die Kirchenämter zu verleihen haben: dadurch, klage man aber, sei der Willkür des Bischofs zu Vieles eingeräumt; allein Mißbrauch sei überall möglich, und diesen unmöglich machen, heiße auch den guten Gebrauch unmöglich machen. Auch solle den angestellten Geistlichen kein Unrecht geschehen. Allein diese wissen ja schon bei ihrer Standeswahl ihre Entsetzbarkeit durch den Bischof, sie unterwerfen sich freiwillig. Auch gebe es dort nicht weniger Mißbräuche, wo der Bischof nicht die volle Freiheit habe, wo er nicht frei anstellen oder entlassen dürfe.

In Betreff der Erhaltung und Nährung des rechten Geistes in den Geistlichen sei es die strenge Pflicht des Bischofs und folglich auch sein Recht, dafür zu sorgen: ein treffliches Mittel sei die jährliche Zurückziehung der Geistlichen in die Einsamkeit. Dazu bedürfe man aber geistlicher Congregationen, Klöster, zumal der Missionarien-Congregationen des heil. Vincenz von Paul. Solche dürfe aber der Bischof errichten; denn habe der Staat das Recht, weltliche Gesellschaften im Staat zu erlauben, so auch der Bischof in der Kirche.

Ein anderes Mittel seien die Diöcesansynoden und Provincialconcilien, wobei die Bischöfe auch frei seyn müssen, weil schon die Apostel hierin von der doch der werdenden Kirche feindlich gesinnten Staatsgewalt keinerlei Beschränkung erfahren haben.

Was die Rechte der Kirche in Beziehung auf die ihr nöthigen Sachen betreffe, so könne diese die Kirche von ihren Gläubigen so gut fordern, als der Staat von den Unterthanen. Der Staat erzwinge seine Steuern, die Kirche erwarte die Gaben der Gläubigen von deren Liebe. Der Heiland habe schon Geld gebraucht; auch bedürfe die Kirche, nicht die einzelnen Geistlichen der Sachen: diese seien nur Nutznießer. Die Gläubigen seien verpflichtet, für die Unterhaltung der Kirchendiener, für den Gottesdienst, Schulen, Kirchenbauten zu sorgen. Auch habe die Kirche das Recht, die Gaben der Gläubigen in den verschiedenen Rechtsformen, z. B. Schenkungen, anzunehmen, und selbstständig zu verwalten, und wenn der Staat Schenkungen an die Kirche nur bis zu einem gewissen Betrag ohne Bestätigung der Regierung gestatte, über diesen Betrag hinaus aber nur mit dieser Bestätigung zulasse, so heiße dieses nur, daß der Staat eben nur in dieser Schranke seinen Schutz angedeihen lasse: ein Recht zur Einmischung des Staats in die Verwaltung des Kirchenvermögens in Folge des Oberaufsichtsrechts bestehe nicht. Die unbeschränkte Verwaltung ihres Vermögens habe die Urkirche gehabt, wodurch habe die spätere sie verloren?

Auch hier finden wir in der Praxis die Einwirkung der Kirchengewalt zu beschränkt; allein bei manchen der hier zur Sprache gekommenen Verhältnisse wird man die Gewalt des Staats nicht so beschränken dürfen, und andere Mittel beantragen.

Das Hauptstück XI. behandelt die Frage: Ist Reichthum der Kirche heilsam oder nicht? Die Kirche könne ihr Vermögen nur verwenden zu Bauten, zu Kirchen, Spitälern, Armen-Schulhäusern, Bildungshäusern, zur Wohnung der Geistlichen, Klöstern, für die Armen, Lehrer, Missionäre, Unterhalt der Geistlichen überhaupt. Nur bei dem einzelnen Geistlichen könnte Ueppigkeit und Geiz wurzeln, was aber dort nicht der Fall sei, wo die Kirchengewalt ungehemmt wirken könne. Wenn man hie und da von der Besoldung der Geistlichkeit aus der Staatskasse rede, so sei das keine Besoldung des Staats, sondern pflichtmäßiger Ersatz für das der Kirche Entzogene.

Die Wahrheit dieser Anschauungen ist unverkennbar. Allein es erhebt sich die Frage, ob die katholischen Geistlichen als solche Staatsbeamten seien, oder vielmehr seyn können? (Hauptst. XII.) Wenn man sehe, daß der Staat über diese Geistlichen Ordnungsstrafen verhänge, so sollte man sie für Staatsbeamte halten: allein sie werden nicht von weltlichen Regenten angestellt, können also von ihnen auch nicht abgesetzt oder suspendirt werden.

Die Geistlichen haben als solche kein weltliches Amt und keine weltlichen Amtsgesetze, und seien blos der Kirchenobrigkeit verantwortlich. Das Placet bei der Anstellung, die Angabe der persona grata bei der Bischofswahl und die Bestätigung hindern dabei Nichts; denn das zweite sei nur ein Veto: der Papst allein bestätige die Bischöfe, nicht die Regenten; früher habe der Kaiser die Wahlen der Bischöfe bestätigt, weil sie eo ipso Reichsfürsten gewesen seien.

Die Geschichte bestätigt die Grundsätze des Hrn. Verfassers.

Das Hauptst. XIII. handelt von den Patronatrechten. Mit dem Officium verleihe noch jetzt der Bischof das Beneficium, von dem der Geistliche nur in Folge eines gerichtlichen Verfahrens entsetzt werden könne. An das Recht der Anstellung des Beneficiaten habe sich als ein lästiges Recht der Patronat angehängt, und zwar der active als das Recht zu präsentiren und der passive als das, präsentirt zu werden; dieser Patronat beschränke nun leider das freie Collationsrecht des Bischofs; allein diese Last sei nun einmal kirchlich rechtlich. Mit den geistlichen Stellen, wie Archidiakonate und geistlichen Corporationen, wie Klöster solche gewesen, sei auch der Patronat, der ihnen zugestanden, untergegangen, und die damit belasteten Pfründen seien liberae collationis Episcopi geworden. Diese Darstellung des Verfassers ist vollkommen richtig.

Nach Hauptst. XIV. ist die Appellatio ab abusu eine die richterliche Gewalt der Kirchenobrigkeit hemmende Erfindung: sie sei den Kanones der Synoden, der Praxis des erstern und mittlern Zeitalters der Kirche zuwider, sie könne erst stattfinden, wenn keine kirchlichen Rechtsmittel mehr vorhanden seien. Es zeige sich bei der Geltendmachung dieser Appellation ein Conflict zwischen dem weltlichen und dem geistlichen Richteramt: keine der beiden Parteien könne doch zugleich entscheiden: auch sei dieses Mittel schädlicher, als das Uebel, gegen welches es angewendet werde; das ganze Institut sei eine Erfindung des kirchlichen Ungehorsams gegen die Bischöfe und den Papst.

Gälte diese Appellation, so müßte auch die von dem abusus des weltlichen Richters an den geistlichen gelten. Ganz richtig wird hier ein Conflict der Kirchen- und der Staatsgewalt als vorliegend angenommen, von denen keine über die andere richten darf.

Im Hauptst. XV. wird der kirchliche Verkehr mit dem Papst besprochen. Dieser sei wesentlich, und die Hemmung beruhe angeblich auf der Furcht, es möchte sich etwas Politisches in die Geschäftscorrespondenz mischen. Allein dann müßten die Bischöfe des Meineids fähig gelten, oder für unverständig, weil doch gar zu leicht der Inhalt einer solchen Correspondenz bekannt werde. Eben so undenkbar sei der Grund, daß der Papst eine auswärtige Behörde sei: das sei er blos politisch, nicht aber kirchlich. Der wahre Grund sei die von den Rationalisten und Demagogen behauptete Lehre, daß es nur eine selbstständige Gewalt, die des Staats gebe, und doch beruhe die Kirche innerlich nur auf der von dem Erlöser dem Petrus und seinen Nachfolgern gegebenen Gewalt zur Erhaltung der Einheit in der ganzen Kirche. So soll der Papst die Einheit und Reinheit der Lehre in der ganzen Kirche erhalten: er müsse also wissen, wie es mit der Lehre in jedem Theile der Kirche stehe. Hätte nun aber die Regierung das wesentliche Recht, sich alle Correspondenz der Bischöfe des Lands mit dem Papst vorlegen zu lassen, so müßte auch der Papst seine Correspondenz durch die Landesregierung gehen lassen: gesetzt nun: die Minister begünstigten die Irrlehre, wo wäre dann das Mittel, hier zu helfen? Daher dürfen nicht nur Bischöfe, sondern auch einfache Geistlichen, sogar Laien mit Rom correspondiren. Das Verbot verbiete den Mitgliedern der Kirche etwas zu thun, welches zu thun ihre Pflicht gegen Gott oft gebieterisch sie auffordere. Die neueste Zeit hat anerkannt, daß die Sperrung dieses Verkehrs auf einem zu weit getriebenen Mißtrauen beruhe. Amtlich muß er freigegeben werden.

Das letzte Hauptstück spricht über das Recht der Oeffentlichkeit der Kirche. Diese habe mit dem Recht des Daseins auch das Recht, ihr Dasein öffentlich zu bekunden, durch Kirchen, Läuten, Processionen, Wallfahrten: diese Oeffentlichkeit belebe die Religiosität. Den Mißbräuchen lasse sich steuern. Richtig.

In dem Hauptst. XVII., bespricht der Verf. das Vorwort der 1838 in Berlin erschienenen Darlegung des Verfahrens der preußischen Regierung gegen den Erzbischof von Cöln, im Hauptst. XVIII. die Darlegung selbst: im Schlußcapitel XIX. erzählt der Herr Erzbischof seine Abführung von Cöln nach Minden, unparteiisch, klar, ruhig und entschieden, viele falschen Angaben in amtlichen und nicht amtlichen Nachrichten berichtigend.

Fassen wir unser Urtheil zusammen, so finden wir in der vorliegenden Schrift, wenn wir auch die doctrinelle Vollständigkeit hie und da, namentlich auch die höhere Auffassung des Staats in seiner Selbstständigkeit und eine allmälig wieder zum Bessern sich gestaltende Anschließung an die Lage der Zeit vermissen, welche sich der Politik aufdrängt, eine unendlich hohe Auffassung des Standpunkts der Kirche und ihrer Rechte, mit einer bewunderungswürdigen praktischen Sicherheit, den glücklichsten objectiven Blick in die Aufgabe der Kirche und einen Muth und eine Zuversicht der Frömmigkeit, welche von Gott stammt, dessen Kirche der Herr Verfasser so aufopfernd gedient hat.

Der edle Prälat hat sich auch in dieser Schrift um Kirche und Staat hoch verdient gemacht.

5.

Blick auf die Leiden und Hoffnungen der Kirche im Kampfe mit dem Gewissenszwang und den Lastern des 19. Jahrhunderts. Von Abbé Vedrine, Pfarrer in Lupersac. Aus dem Französischen. Von Dr. Castioli, Schaffhausen bei Hurter 1844. X. 271.

Es ist eine auffallende Erscheinung, daß im 19. Jahrhundert, welches sich rühmt, ein freies, lichtvolles, mildes zu sein, die katholische Kirche in so vielen Staaten Bedrückung oder doch ein systematisches Mißtrauen erfährt, in Staaten, deren Wesen und Stellung doch sonst so verschieden sind. Es muß diese Kirche Principien in sich tragen, welche den bestimmenden Tendenzen der Zeit kräftig entgegen stehen und daher so großen Widerstand hervorrufen. Und dieses ist auch wirklich die Erklärung dieser Erscheinung. Die Zeit ringt nach einer immer weiter schreitenden Emancipation in allen Kreisen, die katholische Kirche dagegen fordert eine sittliche Bindung: die Zeit müht sich ab in ruhelosen Revolutionen und Reformen; die katholische Kirche dagegen ist eine entwicklungsreiche festgegliederte Autorität; die Zeit schiebt immer mehr an die Stelle der Macht der Krone eine sich in ihre Spolien theilende Volksvertretung und Beamtenherrschaft: die katholische Kirche dagegen will die volle Berechtigung der legitimen Herrschergewalt; die Zeit verlangt einen mechanischen Absolutismus dieser oder jener Partei, die Kirche will historische Freiheit in örtlichem und landschaftlichem Bereich; die Zeit will sinnlichen Genuß, die Kirche heiligt Aufopferung und Entbehrung: die Zeit will die Kirche zu einem Rad im Räderwerk des Staats herabdrücken, die Kirche will Selbstständigkeit für sich auf göttlichem Grund.

In diesem Widerstreit gegen Zeitrichtungen findet die Kirche überall Gegner, bald gegen diese, bald gegen jene Seite kirchlicher Wirksamkeit gerichtet, Alle Träger der Opposition gegen die Kirche — daraus ergibt sich als ziemlich allgemeiner Grundzug der Zeit der Charakter der Unkirchlichkeit, aber aus ganz verschiedenen Gründen.

Allein zugleich zeigt die Gegenwart doch auch ein Erwachen kirchlichen Geistes, welcher sich immer entschiedener zum Kampfe für die Kirche erhebt, und gewiß am Ende siegreich daraus hervorgehen wird.

Ein Beschrieb dieses Kampfes, eine Statistik dieser Richtungen ist belehrend und für die gute Sache stärkend, nur muß sie sich nicht blos im Allgemeinen halten, sondern die Individualität der verschiedenen Länder beachten.

Eine solche Arbeit zeigt die uns vorliegende Schrift des Herrn Vedrine. Praktisch, wie überhaupt der französische Klerus in seiner Wirksamkeit ist, geht der Verf. im 1. Theil von allgemeinen Betrachtungen bald zum nächsten Gegenstand über, und schildert nach einer Statistik des Katholicismus in Europa dessen Leiden, am ausführlichsten in Frankreich, zumal auch durch die Uebergriffe der Universität, um

abschließend die Zukunft zu schildern, welche die Politik der Religion überhaupt bereitet. Auf diese Diagnose und Prognose der Krankheit schlägt der Verf. im II. Theil die Heilmittel vor, nachdem er vorher, den moralischen Zustand der Geister sondirend, den religiösen Fortschritt selbst in den gegenwärtigen Zuständen für möglich erklärt hat.

Nach französischer Art ist das Buch in lebhaftem Schwung gehalten, in großen Massen faßt es die Erscheinungen zusammen, sie manchmal aber etwas vergewaltigend; aber glücklich wird meist das Richtige aufgefunden, und zu praktischen Ergebnissen kömmt es immer.

Mit allgemeinen Betrachtungen beginnt die Schrift im Cap. I. von der Stiftung der Kirche durch die Weltalter hindurch ihre Züge durchführend: die Prophetie der Verfolgung, die des Schutzes habe schon der Herr der Kirche mitgegeben und die Doppelaufgabe, die Völker und ihre Oberhäupter für das zeitliche, wie für das ewige Leben glücklich zu machen. Sie habe sie großartig gelöst, und dafür oft der Menschheit Undank geerntet, weil nun einmal schon der Mensch durch seinen Sündenfall in die Verkehrung eingetreten und wenn auch von der Kirche gehoben, doch oft wieder zurücksinke. Ohne Christus, durch Wegfallen seiner Stiftung wäre die Menschheit ein Chaos: die sittliche Attraction würde fehlen, ohne die Sonne der Erlösung die Gravitation der Geister. Das Alterthum, vom Polytheismus umdunkelt, habe nicht gekannt die Sitte der Familie, nur den Staat des Materialismus, kein Völkerrecht. Alles Fleisch habe seinen Weg verderbt; mit Christus magnus ab integro saeclorum nascitur ordo; mit ihm werde die Welt eine Ordnung des Geistes, es entstehe die Freiheit der Einzelnen, der Völker, die Sittlichkeit beider, blos durch die Kirche: ohne sie, mit ihrem Verschwinden begänne eine neue Verwilderung: ohne Religion sei der Mensch nur eine Varietät der Thiergattung; Mensch werde er erst durch sie, durch die Theilnahme an dem göttlichen Leben durch Religion und Cultus, durch Kenntniß und Ausübung der Pflichten, durch einen Austausch von Bitten und Wohlthaten, von Dankbarkeit und Liebe zwischen dem schwachen und dürftigen und dem starken und mächtigen Wesen.

Was ein ganzes Volk ohne Religion werden könne, habe Frankreich in der Revolution gezeigt, eine große Nation, welche mitten in einer Dampfwolke von Menschenblut im Todeskampf geröchelt, welche Marat zum Gott, die öffentlichen Plätze zu Tempeln, das Schaffot zum Altar und den Henker zum Priester gehabt. Eine Nation sei ein moralisches Individuum: für sie gebe es Gesetze des ewigen Willens, und verginge deren höchste Sanction, die Kirche, so würde sich über die Völker mit aller ihrer Gesittung die Nacht zum zweiten Mal legen. Africa unter dem Islam sei Zeuge, es schmachte seit seinem Abfall vom Christenthum unter dem Despotismus. Ohne Religion sei keine Gesellschaft möglich. Nur das kirchlich belehrte Gewissen bewirke den bürgerlichen Gehorsam. Vor dem bloßen Zwang der Legalität und der Polizei sinke der Fürst zu einem Bevollmächtigten des sich souverän nennenden Volkes herab, und zwischen Krone und Volk wache ein heilloser Antagonismus. Die Kirche dagegen zeige in den Königen die bevollmächtigten Träger der göttlichen Gerechtigkeit, und dem Volke die Pflicht des von Gott geforderten Gehorsams, dem sich Jeder ohne Eintrag seiner Würde beugen könne; die Kirche verwerfe von den Regierungsformen keine, sie anerkenne sie alle, wenn sie mit dem Be-

dürfniß und dem Geist der Nationen, denen sie angepaßt werden, im Einklang stehen. Die Kirche lasse sich selbst, so sehr sie innerlich dieselben verwerfe, die Revolutionen als geschehene Thatsachen gefallen, weil ihr Werk hoch über hinfälligen Formen der Staaten stehe: sie trete mit dem Frieden unter die politischen Parteien, und verehre in den politischen Katastrophen den Finger der Vorsehung. Könne die katholische Kirche in den Staaten aber auch nicht alle Mißbräuche verhüten, so hänge dieses mit der Schwäche der menschlichen Natur zusammen. Aber stets habe sie gegen diese Mißbräuche angekämpft, von der ersten Bekehrung des Heidenthums durch das ganze Mittelalter hindurch, dem Leben Milde und Sittigung gegeben, den Völkern Freiheit, und sie beide erhalten.

Nie habe früher ein so systematischer Kriegszustand den Welttheil erschüttert, wie von der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts an, weil mit der kirchlichen Autorität die abgeleiteten weltlichen Autoritäten geschwächt worden seien, und diese haben dann selber gebüßt, was sie an der Autorität der Kirche verschuldet.

Throne und Könige seien im Sturme versunken durch jenen Atheismus und Indifferentismus, mit dem sie sich in ein falsches Bündniß eingelassen. Und kaum habe die politische Restauration im laufenden Jahrhundert Königthum und die fürstlichen Geschlechter befestigt, so haben sich diese dennoch wieder theilweise mit der Opposition gegen den Katholicismus verbündet, und allenthalben in Europa erhebe sich gegen die katholische Kirche gouvernementales Mißtrauen, amtliche Beschränkung ihrer Wirksamkeit.

Wir stimmen diesem Urtheile des Verf. vollkommen bei, nur hätten wir gewünscht, daß derselbe eine methodischere Ordnung eingehalten und die Gründe der Zustände schärfer nach nationalen und historischen Unterschieden dargelegt hätte.

In Cap. II. gibt der Verf. eine Statistik des Katholicismus in Europa. Nach dieser hat Europa 87 verschiedene Staaten, 19 unbeschränkte Monarchieen, 37 constitutionelle Monarchieen, 32 Republiken. In vielen dieser Staaten besitze der Katholicismus die absolute, in andern die relative Mehrheit, und im Ganzen ein die gewöhnliche Vorstellung weit übersteigendes numerisches Uebergewicht, so daß auf die Summe der europäischen Bevölkerung von 231,648,000 sich finden Katholiken ungefähr 135,880: verschiedene Culte 95,768,000, also eine katholische Mehrheit von 40,112,000. So herrsche der Katholicismus ausschließlich in allen Staaten Italiens, auf der iberischen Halbinsel. In Frankreich, Belgien, Oesterreich, Baiern, Irland habe er die ausserordentlich große Majorität, in der Schweiz und in Holland die relative Mehrheit. Dieses Uebergewicht des Katholicismus erscheine noch stärker, wenn man die Trennungstendenz der andern Culte erwäge: so zerfalle die griechische Kirche in 3 Schismen, das griechische, das asiatische, das moskowitische, wovon das letztere allein über 20 Spaltungen zähle. Auch der Protestantismus gehe in diese Zersetzung ein: ferner der Islam zerfalle in mehre Secten. Dieser letztere befasse 4,700,000, das Judenthum 3,200,000, wozu noch an den Grenzen Rußlands und in Lappland 600,000 Götzendiener kommen. Ueber allen diesen throne mit ihrer schönen, unzerstörbaren Einheit die katholische Kirche, mit ihrer wissenschaftlich klaren Dogmatik, mit ihrer sittigenden Moral, mit ihrer Ehrfurcht gebietenden Hierarchie, mit ihrem unab-

hängigen und freien Priesterthum, mit ihrem erhabenen Gottesdienst; sammelnd zu ihr fast ²/₃ der europäischen Bevölkerung; welche, wenn sie theilweis bedrückt seien, sich nur einigen dürfen, um in der stärksten moralischen Reaction eine siegreiche Entscheidung zu erwirken.

Das III. Cap. behandelt nun die Leiden des Katholicismus in den verschiedenen Staaten Europa's. Es beginnt mit Rußland. Allein irrig setzt der Verf. die Ursache der Unterdrückung der kath. Kirche dort in den Proselytismus der griechischen Kirche: dieser Eifer ist vor vielen Jahrhunderten schon abgestorben: nicht das Feuer der Wissenschaft, nicht die Gluth des Glaubens, nicht die Regsamkeit der Gesittung lebt in dieser Leiche. Richtiger ist der zweite und der einzige Grund das Consolidationsprincip der russischen Regierung.

Auf dem Wege autonomischer Entwicklung konnte Peter, der Große, dem großen Reiche keine Einheit geben, er gab ihm daher die mechanische Einheit einer fremdländischen aufgetragenen Cultur, die jetzt jede selbstständige Institution, wie die katholische Kirche eine sein will, gewaltig niederdrückt, und diesen Druck durch die zähste, nachhaltigste Politik verewigt. Dazu lockt noch die Tendenz, die Kirchengewalt über die Katholiken so an sich zu nehmen, wie über die Griechen, und da dieses so lang nicht geschehen kann, als die Bevölkerung katholisch ist, so führt die Folgerichtigkeit zum politischen Proselytismus der griechischen Kirche, zur Bewirkung des Massenabfalls durch Gewalt oder Gunst.

In Polen habe derselbe Geist, welcher früher diese kräftige Nationalität durch ihre Zerstückelung gelöst, nun auch die katholische Religion zu verfolgen begonnen, da geistig die polnische Nationalität in dem Heiligthum des Katholicismus fortgelebt.

Preußen sei in unsern Tagen in Teutschland für den Protestantismus das, was Rom für Europa im Mittelalter gewesen, der religiöse Mittelpunkt, um welchen die andern protestantischen Staaten gravitiren. Friedrich Wilhelm III. habe in der Noth am Anfang dieses Jahrhunderts erkannt, daß, um stark zu seyn, man den Patriotismus einer Nation an den Altar knüpfen müsse, und so habe er den Protestantismus zum Princip seiner Regierung gemacht und eine königlich preußische Kirche gegründet, im steten Kampf mit den protestantischen Dissidenten, dem Rationalismus einerseits und dem Katholicismus andrerseits. Die Fractionen des Protestantismus habe er durch die schattenhafte Union und ihre verblaßte Liturgie versöhnt; aber den über die Staaten hinausgehenden Katholicismus auf die Proportion einer Staatskirche zu beschränken, habe schwerer gehalten: nicht Gewalt habe man Anfangs gebraucht, sondern diplomatische List: zumal in den Rheinlanden, welche man in die Form des starrsten Preußenthums habe zurückführen wollen: auch in den polnischen Provinzen habe man slawischen Ursprung und katholische Religion in Einem bekämpft: da aber die List nicht gefruchtet, so sei die Gewalt eingetreten gegen zwei große Erzbischöfe, die aber ungebeugt vor derselben ihre Pflicht vertreten. Und dieses sonderbare Königreich, wo auf den, den Atheismus und Materialismus begünstigenden Friedrich II. die starrste confessionelle Vertretung in Friedrich Wilhelm III. gefolgt sei, habe als natürliche Reaction dagegen jene Philosophie groß gezogen, welche Christum zur Mythe zu verflüchtigen gestrebt, und so tief in's Fleisch des Protestantismus eingeschnitten, als sie durch ihre Reaction gegen den Katholicismus das Selbstbewußtseyn des letztern erweckt.

Im IV. Cap. geht die Uebersicht der Leiden der katholischen Kirche zu den andern Staaten, zumal den constitutionellen, weiter, und rücksichtlich dieser letztern wird richtig bemerkt, daß diese Regierungsform, welche nach der Aussage ihrer Lobpreiser auf immer die Freiheit der Völker heilig halten sollte, s. g. Volksrepräsentanten aufgestellt habe, welche aber in der Regel nur die die Gesellschaft bearbeitenden Leidenschaften repräsentiren.

Im Königreich Sachsen sei namentlich die Volksrepräsentation der kath. Kirche feindlich, die in einer wahren legalen Fesselung liege; ähnlich herrsche in den andern kleinern constitutionellen Staaten eine neckende kirchliche Polizei nach dem Satze: cujus est regio, illius est religio: die Mittel für diesen Zweck seien: die freie Verbindung mit Rom zu unterdrücken, den Bischöfen keinen Einfluß auf die Schulen zu gestatten, ihnen nur den allergeringsten thätigen Antheil an den Anstalten des theologischen Unterrichts anzuweisen, alle geistlichen Ernennungen an sich zu reißen, und bei den gemischten Ehen die unbegrenzteste Freiheit anzunehmen.

Ganz besonders wird Hannover erwähnt, wo der starrprotestantische Torysmus mit dem Herzog von Cumberland auf den Thron gestiegen sei.

In Württemberg werden die den Katholiken bei ihrem Anfall im Anfang dieses Jahrhunderts gegebenen Garantieen, und die in der neuen Verfassung gewährleistete Autonomie nicht geachtet; sondern die Regierung habe sich an die Stelle des Episcopats gesetzt, und unter dem katholischen Clerus noch eine Spaltung erregt, wozu die Einwirkung auf die dem Bischof entzogenen theologischen Unterrichtsanstalten beitrage.

In Bayern regiere König Ludwig echt katholisch und gegen alle Unterthanen gerecht, mit der ganzen Biederkeit einer wahrhaft königlichen Seele lassend der Kirche ihre volle Freiheit, ohne sich Eingriffe in die der Dissidenten zu erlauben; aber dieser wackere Fürst sei nur ein glückliches Ereigniß: nach seinem Tode könne gegen den Frieden der Kirche eine Reaction erfolgen, wie sich eine solche confessionelle Opposition denn schon jetzt in der Deputirtenkammer ankündige.

In Oesterreich leben Kirche und Staat wohlwollend neben einander: aber das schöne Verhältniß werde hie und da durch die noch lebenskräftigen Reminiscenzen des Josephinismus getrübt: Mißtrauen der Beamtung lasse es nicht zur engen Freundschaft zwischen Kirche und Staat kommen. Oesterreich habe seine weltgeschichtliche Aufgabe, nämlich die des Patronats des teutschen Katholicismus versäumt, und finde in der täglich mehr an Preußen übergehenden politischen Hegemonie Teutschlands seine Strafe, wie Frankreich, das die gleiche Pflicht bei dem romanischen Stamm versäume, in der Minderung seines politischen Einflusses die seinige finde.

Belgien habe endlich nach langer widernatürlicher Einigung mit Holland seiner Religion die Freiheit errungen, und diese habe ein neues wunderbar kräftiges Leben in dem sich selbst wieder gegebenen Reiche wieder erweckt.

In Spanien habe die Kirche ihr Vermögen und das Volk seinen Glauben verloren unter dem Gifthauche voltaire'scher Philosophie und französischen Materialismus, unter dem Raub der Politik und der Noth.

In Portugal sei die Kirche ebenfalls der Beraubung verfallen, nachdem man sie zur nationalen Kirche verengt habe.

In der Schweiz habe sich unfähige Eitelkeit an die Stelle früherer gesinnungsvoller republicanischer Tüchtigkeit gedrängt, liberale Institutionen geben durchaus keinen Schutz für die Rechte Aller: der Katholicismus habe in der Schweiz zweierlei Feinde: die Regierungen und eine antireligiöse Partei, welche nach ihrem Belieben diese mit ihrem Geiste erfüllten republicanischen Despoten leite. Das habe die kirchenfeindliche Partei zur Wuth gebracht, daß sie die alt katholischen Cantone nicht umzuwälzen vermocht, und da die bürgerliche Verfassung Stand gehalten, so habe man die religiöse Organisation zu verwirren gesucht. Wie systematisch dieser Umsturz der katholischen Kirche betrieben werde, hat Hurter trefflich in seiner Schrift: Die Befeindung der katholischen Kirche in der Schweiz seit dem Jahr 1830, „Schaffhausen, Hurter'sche Buchhandlung gezeigt; wie ganz rücksichtslos dieses aber im Canton Aargau getrieben worden, zeigt die andere Schrift desselben Verfassers: „Die Katholiken des Aargau's und der Radikalismus."

Was die constitutionellen Versammlungen und die Bureaukratie diesseits des Kanals gegen den Frieden der katholischen Kirche thun, das übe jenseits der britische Torysmus. No popery, sei noch immer der Ruf des Anglicanismus, und einige liberalen Maaßregeln, welche dessen verfolgendem Fanatismus abgetrotzt worden, seyen nur Zugeständnisse der Noth, so die Emancipation, die Abschaffung des Testeids, die Wahlreform. Ueberall seyen den Katholiken noch Rechte und Privilegien versagt, sie von besondern Lasten gedrückt, namentlich mit der, die Kosten eines fremden Gottesdienstes zu tragen. Zumal ruhe die Hand der englischen Aristokratie schwer auf dem ausgeraubten Irland, dieser Nation von Parias, gesetzestreu im Hunger neben der Ueberfülle der üppigen Prälaten des Anglikanismus; aber siegen werde dieses Volk durch die Gerechtigkeit in seiner Gesetzestreue, sicher geführt durch seinen O'Connell.

Der Verf. hat dieses Bild der Unbill gegen die Katholiken im Ganzen richtig, wenn im Einzelnen auch mit einigem thatsächlichen Irrthum rasch aufgerollt, um die Knechtschaft der französischen Kirche vom 5. Cap. an ausführlich zu beschreiben. Es ist ein patriotischer Zug der französischen Schriftsteller, Alles auf ihr Vaterland zu beziehen, was denn auch hier geschieht. Und da man gewöhnt ist im Ausland an eine große Freiheit der katholischen Kirche Frankreichs zu glauben, so ist man nicht wenig überrascht, hier, und natürlich mit großer Sachkenntniß, eine gegentheilige Darstellung zu finden.

Die im Jahr 1793 unter das Beil des Henkers gebeugte Kirche, sagt der Verf., sei einige Jahre später von einem glücklichen Soldaten verstümmelt, den Händen ihrer Feinde entrissen worden, aber nur als eine Gefangene: die Restauration habe ihr, welche den Lilienkranz auf die Stirne von sechszig Monarchen gesetzt habe, die Fesseln der Knechtschaft nicht abgenommen, und die Revolution von 1830 habe so der Kirche nur eine unmächtige Stütze entrissen.

Der Schwarm der Auflösung habe sich seit der letzten Revolution aus allen Winkeln in die Aemter gedrängt; die Religion habe sich in ihr Trauergewand gehüllt und sich in Gottes Willen ergeben. Versteinerte voltairesche Philosophen, Rationalisten, Eklektiker, Menschen

ohne Glauben, oft auch ohne Sitten, schamlose Selbstsüchtlinge seien durch die Julirevolution zu Würden gekommen. Von jeher und früher haben es sich die Oberhäupter und die politischen Führer der Völker zur strengen Pflicht gemacht, religiös zu seyn: dem 19ten Jahrhundert sei es aber in Frankreich vorbehalten gewesen, durch atheistische Politiker zu bekennen, daß der Staat keine Religion haben und keinen Cultus für den seinigen anerkennen dürfe. Durch Gesetze und öffentliche Moral glauben diese indifferentistischen Staatsmänner regieren zu können.

Schon die erste Revolution habe freie Religionsübung prahlerisch verkündet, je heftiger sie die Kirche verfolgt habe: das Directorium habe diese Taktik nicht vergessen; als es nach dem 18. Fructidor mit so vieler Erbitterung die Abschaffung des christlichen Cultus betrieben, habe es zugleich die Freiheit der Religionsübungen verkündet, und ihre Humanität und Toleranz gewollt. Das Consulat, das Kaiserreich habe sie ausgerufen und gewissenhaft geachtet, die Restauration habe sie in ihre bewilligte Charte eingetragen, und die Julieregierung in ihre übereilte Charte. Und doch sei diese Freiheit für die Katholiken nur Schein. Man brauche nur die Gesetze, welche noch aus den verschiedensten Regimes her bestehen, zusammenzustellen.

Jeder bekennt seine Religion mit vollkommener Freiheit: daher dürfe kein Priester mit dem Papst correspondiren, und von ihm keine Antworten, zumal in religiösen Angelegenheiten und wegen Sachen, welche nur Privaten angehen, annehmen.

Jeder Priester, welcher wegen religiöser Fragen oder Gegenstände mit dem Papst ohne Genehmigung des Cultministers eine Correspondenz unterhalten habe, werde, schon wegen dieser Handlung allein, mit einer Geldbuße und einer einmonatlichen bis zweijährigen Einsperrung bestraft.

Sei diese Correspondenz von andern Thatsachen, welche den klaren Ordonnanzen des Königs zuwiderlaufen, begleitet, oder habe sie solche zur Folge, so werde der Schuldige mit Landesverweisung bestraft, vorbehaltlich einer noch härtern Strafe, wenn sie aus der Natur der in Frage stehenden Thatsachen flöße.

Freiheit der Presse sei allen Franzosen zugesagt, sogar den Bischöfen, mit dem Vorbehalt der Unterdrückung im Fall eines Mißbrauchs.

Sonach dürfe keine Schrift, welche vom Papst ausgehe, durch einen Bischof in Frankreich öffentlich bekannt gemacht, auch nicht von einem französischen Katholiken gedruckt werden, außer mit Genehmigung der Staatsbehörde.

Alle Katholiken anerkennen das Recht des Papsts, die oberste Jurisdiction über alle Kirchen durch Abgeordnete seiner Wahl auszuüben. Und doch dürfe in Frankreich kein Individuum, welches den Papst vertrete, irgend eine, die französische Kirche betreffende Sache außer mit Genehmigung der Staatsbehörde behandeln.

Sei der Abgeordnete des Papsts ein französischer Bischof, und seine Sendung von den französischen Bischöfen verlangt oder gutgeheißen, so dürfe er diese Sendung nie auf dem französischen Boden noch anderswo ausüben unter Strafe der Landesverweisung.

Die Beschlüsse der allgemeinen Kirchenversammlungen, welchen alle

Katholiken Gehorsam schuldigen, dürfen in Frankreich nicht bekannt gemacht werden, ohne Genehmigung des auch aus Akatholiken bestehenden Staatsraths in Betreff der Form und des Inhalts. Diese Beschlüsse müssen sich nach den französischen Gesetzen richten. Wenn diese z. B. die Ehe im Fall des bürgerlichen Todes auflösen, so dürfen die Concilien nicht erklären, daß das Staatsgesetz dem Evangelium widerspreche.

Auch Synoden dürfen ohne ausdrückliche Genehmigung der Staatsgewalt nicht gehalten werden.

Die Aufsicht über die Canones der Kirche sei dem Staatsrath anvertraut. In Fällen des Mißbrauchs finde daher der Recurs an den Staatsrath Statt: Misbrauch sei aber bekanntlich nach Bentham Etwas, was es auch sei, das Einem, wer er auch sei, aus irgend einer Ursache, welche sie auch sei, misfallen könne.

Da die katholische Religion nicht mehr Staatsreligion sei, so werden die Erzbischöfe, Bischöfe und Priester vom König ernannt: die Gewählten müssen von einem Bischof und von zweien durch den König hiezu ernannten Priestern in der Theologie geprüft werden. Die päpstliche Einsetzung dürfe ohne die Genehmigung der Regierung nicht geschehen.

Die Bischöfe dürfen außerhalb ihres Sprengels ohne die Genehmigung des Königs keine Bäder gebrauchen.

Vermöge ihrer Gewissensfreiheit seien die Bischöfe verpflichtet, in ihrem Seminar nicht blos den politischen, sondern auch den theologischen Theil der Entscheidung von 1682 lehren zu lassen: der erste Artikel dieser Declaratio sei aber mit dem Dogma von der Volkssouverainetät in Uebereinstimmung zu bringen.

Um die Geistlichkeit nicht zu zahlreich werden zu lassen, dürfen nicht über 20 tausend Zöglinge in den geistlichen Secundärschulen seyn.

Kein katholisches Fest dürfe ohne einen von dem König bestätigten Beschluß der Kammern eingeführt, keines außerhalb der Kirche gehalten werden.

Der Bischof solle sich mit dem Präfekten in Beziehung auf die dem Glockenläuter zu gebenden Befehle verständigen.

Predigten müssen durch den vom Bischof ermächtigten Priester gehalten werden, nie aber dürfen Missionäre predigen oder Mitglieder einer Congregation, welche gesetzlich zu keiner Corporation constituirt seyen. Sie dürfen Nichts predigen, was den Franzosen, welche andern vom Staat gestatteten Religionsübungen zugethan seien, unmittelbar oder mittelbar unangenehm sei oder seyn könne; unter Strafe des Ersatzes des Schadens und der Kosten.

Sie sollen bei der Predigt alle Bekanntmachungen der Regierung verlesen. Weigere sich ein Priester aus Gehorsam gegen die Kirchengesetze, zu beerdigen, so dürfe die Civilbehörde die Kirche öffnen oder erbrechen lassen, indem ihr die Pflicht obliege, die Leiche sich zeigen, beisetzen und beerdigen zu lassen.

Unter die Freiheiten der gallicanischen Kirche gehören noch folgende:

1) Der bürgerlichen Gewalt das Recht zu gestatten, sich, wenn es ihr und so viel es ihr beliebe, in die innere Verwaltung der Kirche, namentlich in die Reglements für die Seminarien und in die Verweigerung der Sacramente, zu mischen;

2) sich durch keine religiösen Gelübde verbindlich machen zu können, ohne sich eine bürgerliche Unfähigkeit, unter andern die zum Unterricht, zuzuziehen;
3) dem Titel eines Bischofs oder Erzbischofs den Namen Bürger oder Herr voransetzen zu dürfen.

Das sei die dem katholischen Cultus von der französischen Gesetzgebung eingeräumte Freiheit.

Die Protestanten dagegen können in Frankreich sich überall versammeln, ohne Controle mit Jedermann correspondiren und Schulen nach Willkür eröffnen, sprechen und handeln, ohne einen Recurs wegen Misbrauchs befürchten zu müssen: sie dürfen mit Genehmigung ihrer Consistorien öffentliche Prozessionen halten, Tractaten und Tractätchen frei umtragen und vertheilen. Selbst die Gunst der Aemter werde den Protestanten vorzugsweise zu Theil, namentlich bei dem Unterricht, wahrscheinlich um eine stille Umwandlung der Glaubensprincipien der Katholiken durch Erziehung der Jugend zu bewirken. Natürlich habe die alte Dynastie im Clerus Sympathieen, daher wolle sich die Regierung der Juliusrevolution auf den Protestantismus stützen, der für die Eingriffe der Staatsgewalt auch nachgiebiger sei. Auf Schwächung der katholischen Religion gehe es hinaus, wenn die Regierung ihre Arbeiter an Sonn- und Festtagen arbeiten lasse, über ihre Nationalgarden zur Zeit des Gottesdienstes die Musterung abnehme, wenn sie an die Bischöfe Rundschreiben sende, um sie zu zwingen, die freien Feste abzuschaffen, und die geistlichen Schulen zu unterjochen, wenn man in Frankreich die einzige unterweisende religiöse Körperschaft, die Jesuiten, verbannt habe, weil sie sich nicht blos darauf beschränkt habe, der Jugend einen gründlichen Unterricht zu ertheilen, sondern auch eine christliche Erziehung zu geben, wenn man die übrigen Geistlichen vom Lehramt des gelehrten Unterrichts ausgeschlossen habe; denn man habe die Geistlichkeit, welche unterrichten wolle, genöthigt, hiefür den Polizeistempel einzuholen: der sei aber durch die Geistlichkeit schwer zu erlangen, und sei er erlangt, so ersterbe er unter der Mistrauenscontrole der Universität. Aber, frage man einwendend, habe nicht die Geistlichkeit Sitz in dem Aufsichtsausschusse über den Primärunterricht? Allein sie müsse sich den Vorsitz der Unwissenheit oder der Irrreligiosität gefallen lassen. Der Geistliche dürfe im Pfarrhause nicht einmal einigen Kindern Unterricht in der Kirchenmusik zum Dienst seiner Kirche ertheilen. So bleibe die katholische Jugend im Glauben ihrer Väter unwissend. So entwickle sich überall Unkirchlichkeit, in dieser Negation wirken zusammen Philosophen, Geschichtschreiber, sinnliche Gelehrte, glaubenslose Cultminister und Professoren, und verkaufen den Unglauben an ein eindrucksfähiges Publikum in und außerhalb der Schule, durch verkauftes Lehramt und erkaufte Tagesblätter.

Am verderblichsten, weil die Zukunft in der Jugend untergrabend, wirke aber die Universität Frankreichs, was das 6te Cap. bespricht: Es sei dieses nicht die alte katholische Universität von Paris, die in der Wuth des Jahres 1793 untergegangen sei. Sie sei im Jahr 1806 von Napoleon gegründet worden durch das Gesetz vom 10. März, das in seinem einzigen Artikel lautet: „Es soll unter dem Namen einer kaiserlichen Universität eine Körperschaft gebildet werden, die sich ausschließlich mit dem öffentlichen Unterricht und der Erziehung im ganzen Reiche zu beschäftigen hat, um, wie der

Kaiser gesagt habe, das Mittel zu haben, die politischen und moralischen Meinungen zu lenken, gegen die Wiedereinführung der Mönche, um zu verhindern, daß die jungen Leute weder zu bigott, noch zu ungläubig werden" — also ein Getriebe weiter an der Regierungsmaschine des großen Mannes.

Dieses widersinnige, ungesetzliche Unterrichts-Monopol der Universität sei nun der katholischen Kirche feindlich 1) wegen des Geistes und Zwecks der Gründung der Universität, 2) wegen ihres Unterrichts 3) wegen ihrer Lehrer und Gönner.

Früher habe das Christenthum, diese Religion des Geistes, jede Vergewaltigung der Intelligenz und der Sittlichkeit abgewehrt, bis seit den letzten 3 Jahrhunderten Politik und Philosophie, diese beiden Fanatiker der neuern Mächte, den Stolz der Vernunft und die Rohheit der materiellen Kraft bewaffnet.

Als Napoleon den Soldatenmantel mit dem kaiserlichen vertauscht, und unter jenem den Liberalismus und die Demokratie zurückgelassen, habe er zur Bändigung des störrischen Volks Frankreich zuvörderst dem Cultus seiner Väter zurückgegeben; allein, wohl erkennend, daß die Kirche der Schutz der Freiheit und der Schwäche sei, habe er zu ihrer Hemmung im unterdrückenden Instinct seine Univesiät gestiftet, da es ihm nicht gelungen sei, eine ihm von selbst unterwürfige Nationalkirche zu gründen.

Nicht blos aber durch ihre Gründung sei die Universität eine Feindin der Kirche, sondern auch durch ihren wirklichen Unterricht: Katholicismus, Protestantismus, Spiritualismus und Materialismus, Deismus und Pantheismus und vorzüglich viel Eklecticismus werden hier unter einander gelehrt, der philosophische Rationalismus, der politische Gallicanismus, der literarische Halbpaganismus gedeihen neben einander: man lehre die Jugend eine skeptische Philosophie, die Freiheit des Gedankens, die Unbeschränktheit jeder Intelligenz, die nur in sich die Regel ihrer Handlungen zu suchen habe, das Dogma, daß jedes dem Denken auferlegte Gesetz eine Tyrannei sei, und der Mensch in seiner Vernunft allein Alles besitze. In der Philosophie erschöpfe so der Eklektiker früh die fruchtbarsten Naturen und entmuthige die männliche Thatkraft, in der Literatur halte die Rhetorik immer die Geister auf der Oberfläche des Stoffes: die Beschränkung der geschichtlichen Studien auf Fragen zweiten Rangs der Gelehrsamkeit benehme diesem Zweig allen Nutzen. Diesen religiösen Indifferentismus nenne die Universität ihr Verdienst. Dieses Gift sende die Universität in ihre Facultäten und Collegien durch das ganze Reich und in die von ihr genehmigten Lehrbücher: die Primarlehrer unterhalten von Amtswegen in den Landgemeinden eine offene Opposition gegen die Geistlichen.

Allein die Universität sei auch eine Feindin des Katholicismus durch ihre Lehrer und ihre Verfechter, so durch die eine Nationalkirche anstrebenden HH. Villemain, Isambert, Dupin, ganz im Geiste des den Gedanken zur Stiftung der Universität eingebenden Talleyrand, des Urhebers der bürgerlichen Constitution der Geistlichkeit. Der Verf. geht dann die Lehrer an der Universität zu Paris durch und klagt ihre irreligiöse oder doch indifferentistische Richtung an: so sei es auch in den Collegien bestellt, wo das religiöse Element ganz verwischt sei, es dürfe daher nicht wundern diese Schaar vom Ehrgeiz gefolterter

Jünglinge, bartloser Politiker, kleiner Philosophen, schamloser Ueberläufer jeder Moral, Greise mit 3, 4 Lustern, Wesen ohne Gott, Gottesdienst, Moral. Vergebens habe die Restauration die Universität durch die Aggregation der Geistlichkeit bessern wollen: diese habe die ursprünglich eingefügte negative Richtung der Anstalt nicht hemmen können. Diese Universität im Geist ihrer Stiftung und Leitung und der Katholicismus seien in Frankreich unverträglich, und die Wahl zwischen dem Werk des Despotismus und dem Werk Gottes sei nicht schwierig. Eine Allianz müsse sich gegen die Universität bilden: die Geistlichkeit, weil sie sich durch sie in ihrem Werk der Heiligung gehemmt sehe, die Familienväter, weil ihnen die Wahl der Erzieher ihrer Kinder verkümmert werde, die Hausmütter, weil sie die Ergebnisse ihrer Erziehung zerstöre; die Freunde der Freiheit, weil sie die Freiheit des Gewissens, des Unterrichts, der Familie verletze; die wahren Patrioten, weil sie in der Religiosität das letzte Band der Nationalität zerstöre, die Jugend, weil sie ihre Seele vorzeitig welk mache, die Regierung, weil sie Anarchie pflanze. Man sieht in dieser Schilderung die ganze Heftigkeit der Polemik des französischen Klerus gegen die Universität, und wie es dabei zu gehen pflegt, die Sache treibt zum Extremen. Wir sind weit entfernt, die Organisation und Wirksamkeit dieser Universität zu billigen. Das von Napoleon ausgeführte Centralisationssystem hat im Unterrichtswesen am verderblichsten gewirkt; denn wenn etwas autonomischer Selbstständigkeit bedarf, so ist es die Wissenschaft; und so ist denn auch das wissenschaftliche Leben der Provinzen Frankreichs mit Lähmung und Tod getroffen, (es erhebt sich erst jetzt wieder zur Kraft) und in Paris selbst der Fluth der ewig sich versetzenden politischen Parteiung unterworfen worden. Daß die Geistlichkeit gegen die Revolution, die sie beraubt, und deren Werk protestire, ist erklärlich, zumal bei der Inconsistenz der Verwaltung des Staats, und daß die Plätze suchenden Gelehrten bei der Schwäche der Ueberzeugungen sich an die Meinung der am Ruder befindlichen Führer halten, ist schwach, aber erklärlich. Aber diese Mißachtung des Positiven lediglich auf Rechnung der Universität schreiben wollen, ist ungerecht; so ungerecht, als es wäre, die Verirrungen einzelner Geistlichen, z. B. Lamennais's und Chatel's auf Kosten des französischen Klerus zu bringen. Decentralisation des Unterrichts ist nothwendig, der Universität muß ihr Monopol entzogen werden, aber die in ihrer Competenz sich haltende Aufsicht und Leitung über das Unterrichtswesen darf sich nun einmal die Staatsgewalt nicht entziehen lassen, wenn sie nicht das Ruder niederlegen will; allein daß die Geistlichkeit einen viel größern Einfluß auf das Schulwesen gewinne, liegt selbst im Interesse der Regierung und in dem Recht der Kirche. Daß ihr der Unterricht in der Religion und in der Sittenlehre gebühre, ist unbestreitbar, und das Moment der Erziehung vorzugsweise, ist eben so wenig zu läugnen: daß sie daher protestiren dürfe, wenn in Philosophie und Geschichte u. A. die Lehrer ihr Werk zerstören, ist klar, z. B. wie denn Hr. Quinet und Hr. Michelet wirkliche Blasphemieen vom Lehrstuhl verkündet haben. Wenn die höchste Lehranstalt eines Reichs solchen Unsinn rügelos lehren läßt, so ist sie gerichtet, und die Opposition des Episcopats ist ein Act der Pflicht, das Ganze aber ein Scandal.

Das Cap. 7 verbreitet sich über die Zukunft, welche der Religion in Europa durch die Politik bereitet wird.

Die Demokratie sei im Anzug und bringe durch alle Poren in die europäische Gesellschaft, das öffentliche Recht Europa's wandle sich unter diesem Einfluß schnell um. Die Regierungen tragen daran vielfache Schuld. Sie haben sich mit der Doctrin der Auflösung, mit der maskirten Revolution verbündet, und in der Fesselung der Autorität der Kirche, der Autorität des Thrones die Grundlage entzogen. Es frage sich, ob die Monarchie in diesem Krieg auf Leben und Tod mit der neuen Demokratie untergehen oder siegen werde? Diese Frage sei sicher nicht zu beantworten.

Die Kirche aber habe bei dem einen oder dem andern Ausgang eine über den Streit hinaus gerückte Stellung. Sie sei keiner Regierungsform als solchen feindlich, wenn diese sittlich sei und sittlich wirke: auf ihrem Siegeszug durch die Welt habe sie sich nie an die politischen Prinzipien der Völker gemacht, immer bemüht, nur an der Pflanzung des Reichs Gottes zu arbeiten. Die Kirche hasse die Demokratie als solche nicht, nur die unsittliche: wenn aber die demokratischen Ideen plötzlich mit Gewalt in die Politik einer Nation sich eindrängen, dann bekämpfe die Kirche die in Leidenschaften ausbrechende Anarchie der desorganisirenden Demagogie. Aber ein solcher Zustand sei abnorm; er ebne sich immer wieder in Ordnung, und die Kirche nehme ein Volk mit solchen Wunden zur Heilung auf, auf der erkalteten Lava eines solchen Umsturzes werde die Religion ihre nur zeitweise unterbrochene Herrschaft neu beginnen, wenn auch unter Leiden.

Wenn es aber dem Königthum gelinge, die um ihre Throne aufflammenden Vulkane zu löschen, dürfe dann die Kirche glückliche Tage hoffen?

Eine schwer zu beantwortende Frage. Europa zerfalle in drei Regionen: im Norden ziehe das griechische Schisma um Rußlands Herrschaft die ganze Slawenwelt, auch die katholische, und das ganze Griechenthum zu einem gleichförmigen, compacten Reichskörper zusammen, unter dessen Wucht die nationalen Freiheiten Europa's ersterben. Im Mittelpunkt des Welttheils sammle Preußen die protestantischen Staaten zu einer entscheidenden Gruppe: und im Westen bedrohe England den katholischen Glauben mit der ganzen Rührigkeit dieses Handelsvolks, welches Bibeln und Waaren unter Einem ausbiete.

Und welche Zukunft zeigen Frankreichs Parteien der Kirche? Die herrschende Partei zeige ihr schon längst ihre Böswilligkeit, die republikanische verkünde ihr blutige Tage, die legitimistische mache sich eine Ehre daraus, in ihrem Lichte zu wandeln, zähle ihre meisten Freunde, aber auch unkluge. Welche große Rolle könnte aber Frankreich durch völkerrechtliche Vertretung des Katholicismus gewinnen, es werde, die unmoralischen Verträge von 1815 zerreißend, die Rheingrenze wieder erlangen, Polen erwecken, Irland befreien.

Man sieht es diesem Capitel an, daß die Politik in Frankreich Alles ergreift und stets mit nationalem Pulse, Stolz und Irrthum. Allerdings steht die katholische Kirche über den Staatsformen, aber sie vertheidigt die Legitimität, und da die neue Demokratie nur auf den Trümmern der legitimen Throne sich erbauen würde, so könnte sich die Kirche nur gezwungen der neuen Ordnung fügen: unrichtig theilt der Verfasser blos nach confessioneller Richtung die völkerrechtlichen Rollen aus in einer Zeit, die er doch mit dem Materialismus behaftet erklärt, mit größtem Unrecht nennt er die Verträge von 1815 unmoralisch: sie haben

Teutschland den frühern von Frankreich an ihm verübten Raub noch lange nicht zurückgegeben; Frankreich soll zuerst im Innern ein ruhiges politisches System erwirken und Vertrauen gewinnen, ehe es nach außen reformiren darf. Frankreich wird es für sich nie vermögen, russischer und britischer Macht das den Völkerfrieden sichernde Gleichgewicht zu halten, ohne ein ehrliches Bündniß mit Teutschland, und dieses wird nicht durch Eroberungslust, sondern durch Ordnungsliebe und Anstrengungen der Uneigennützigkeit für die höchsten Güter der Menschheit errungen.

Hat nun der I. Theil den Stand der Krankheit enthüllt, so zeigt der II. Theil die Heilmittel und das Heilverfahren, und vor Allem in Cap. 1., welches den moralischen Zustand der Geister und das religiöse Fortschreiten als möglich ausspricht, die Heilbarkeit. Die Gesellschaft leide an Glaubenslosigkeit, an kaltem Materialismus. Aber eine religiöse Reaction erwache, sage man, und doch sei sie in der Theorie fast unwahrnehmbar, in der Praxis fast null: mächtige Hindernisse bestehen für sie, zumal auch in Frankreich: hier stehe demoralisirend das Bürgerthum zwischen dem Adel und dem Volk, alle Aemter erfüllend, reich durch die Spolien der Revolution, glaubens- und sittenlos, durch und durch materialistisch.

In dem niedern Volk, aus Landleuten und Handwerkern bestehend, leben noch, wie in seinem letzten Heiligthum, die religiösen Ideen, es glaube, es bete noch; aber das Verderbniß dringe aus dem Bürgerthum auch in dasselbe ein: es sehe den Unglauben bei der Bildung und die öffentliche Achtung bei dem Atheismus: doch sei im niedern Volk noch ein Haltpunkt, es vertraue noch dem Hirtenamt und die Greise haben noch aus einer religiösen Zeit Gläubigkeit und sittliches Beispiel gerettet.

Die aristokratischen Klassen lieben und achten noch den alten Glauben Frankreichs, Vertheidiger der königlichen Legitimität, ehren sie den Grund aller Legitimität, Gott. Selbst in der wurmstichigen Bourgeoisie sehnen sich Viele nach Glauben; und die Frauen seien auch hier das fromme Geschlecht.

Das 2te Cap., welches die Mittel bespricht, das religiöse Fortschreiten zu erwecken, behandelt als das erste: die Befähigung des Priesters. Noch nie sei dessen Aufgabe so schwierig gewesen, nicht einmal nach der Revolution: diese habe in ihrem Jammer die Geister geprüft, der lange Friede habe sie verdorben, verweichlicht, abgestumpft. Der kath. Priester müsse jetzt das Gegengewicht des Jahrhunderts, sein Leben die Gegenpartei der Verbrechen der Gesellschaft, sein Herz die Vorsehung für alle ihre moralischen Bedürfnisse seyn. Das Zeitalter ringe nach Vermögen, Ehren, Genuß: der Priester solle verschmähen alles dieses; einem skeptischen, verdorbenen Jahrhundert solle das Priesterthum das Schauspiel des erhabenen Muthes zeigen, der auf die Welt, Familie, die irdischen Neigungen verzichte.

Das zweite Mittel sei die Wissenschaft. Als Lehrer des Wortes Gottes müsse der Priester vor Allem die Wissenschaft pflegen: in Zeiten des Glaubens sei ihm die Wissenschaft Gegenstand eines weniger unmittelbaren Bedarfs gewesen; aber jetzt in der Zeit der Bestreitung bedürfe er einer manchfaltigen Wissenschaft, um Ueberzeugungen zu pflanzen: die Wissenschaften haben auf den natürlichen Gebieten gegenwärtig viele Eroberungen gemacht: die Wissenschaft des Geistes

dürfe dagegen nicht zurückbleiben; in der heiligen Schrift seien alle Schätze der wahren Wissenschaft beschlossen.

Das dritte Mittel sei die Heiligkeit des Wandels. Der Priester sei der fortgesetzte Jesus Christus, das Salz der Erde, die Welt solle in seinem praktischen Leben die erhaltenden Elemente der Gesellschaft finden. Namentlich sei die Gegenwart, z. B. in Frankreich, ein raffinirtes Heidenthum, dem das Priesterthum, wie dem alten, gleiche Tugenden entgegensetzen müsse — so einen lebendigen, glühenden Glauben in einer Gesellschaft, die keinen habe, die Liebe des Nächsten in einer Zeit, wo Jeder nur sich selbst liebe, Kasteiung bei der herrschenden Anbetung der Sinnlichkeit, Uneigennützigkeit bei dem Hunger nach Geld, Sittenreinheit bei der herrschenden Schwelgerei und Sittenlosigkeit.

Im Capitel 3 bespricht der Verfasser zuerst das Betragen der Geistlichen gegen die politischen Parteien. In Frankreich sei die schöne Einheit der Gesellschaft in zahlreiche Parteien zersplittert: der Priester solle keiner angehören: seine Partei sei die Partei Gottes, sein Amt sei Friede, Versöhnung. Ferner solle das Priesterthum als zweites Gegengift gegen die moralischen Leiden der Zeit zumal gegen die Insubordination, die auch ins Heiligthum gedrungen sei, in seinem Leben die Unterwerfung unter die Obern in der hierarchischen Ordnung zeigen. Feinde der Kirche säen Zwietracht zwischen das Bischofthum und das Pfarramt, und doch können beide nur unter der Einheit des Papstthums und in innerer Einheit dem allgegenwärtigen Feinde der Kirche siegend begegnen.

Das Cap. 4 nennt als weiteres Mittel die Unterweisung in der katholischen Wahrheit, den Unterricht der Jugend, und zwar auf der Kanzel und in der Presse. Die Kanzel sei die eigentliche Stätte des Religionsunterrichts, der einfach geboten werden solle, wie das Christenthum selbst einfach sei. Allein diese Einfachheit entspreche nicht dem Publikum, das durch die Phasen einer viel wechselnden Literatur durchgegangen sei: dieser Form der Literatur müsse der Prediger folgen: die Zeit der Polemik in Syllogismen und Dilemmen sei vorbei. Die Philosophie habe sich als zeugungsunfähig erwiesen; die Zeit wolle Thatsachen: der beste Religionsunterricht wäre also, mit Zurückweisung aller nur möglichen Discussionen, das Christenthum als eine große göttliche Thatsache darzustellen, um welche sich als Vorbereitungen oder Folgen alle Hauptereignisse in der Weltgeschichte stellen. Diese göttliche Thatsache sei die Erlösung, es sei immer der verheißene, erwartete, erhaltene, leidende und zur Erlösung der Welt sterbende Christus, der sein unermeßliches Werk durch die unaufhörliche Verkündigung seines Worts und die beständige Fortdauer der Kirche fortsetze. Sei diese Ansicht auch noch so hoch, sie finde in den niedersten Intelligenzen wiederhallende Aufnahme.

Ein zweites Mittel zur Verbreitung religiöser Unterweisung sei die periodische und jede andere Presse; denn viele Christen gehen nicht mehr zur Kirche, um von der Kanzel kirchliche Wahrheit zu holen; für sie solle die Presse die Kanzel werden, und zu jeder Stunde den Menschen besuchen, zumal aber das Kind, um in seinen weichen Geist das Wort Gottes, wie einen Saamen, zu legen. Am häuslichen Heerde, in der Kirche, in der Schule, au den Feldern, überall, wo es Kinder zu lehren gebe, sei die Stelle des Priesters.

Allein noch ein weiteres Mittel sei die Vereinigung des Christenthums sogar mit den weltlichen Interessen des Menschen. Die Kirche habe sich stets als civilisirende Macht erwiesen, wie es das Bedürfniß der Zeitalter erheischt, und erst als die Menschen von ihr gehörig unterwiesen worden, habe sich die Kirche in ihr Heiligthum zurückgezogen. Da haben aber mit Träumen materieller Verbesserung sich den arbeitenden Klassen Geister genaht, welche sie außerhalb des Christenthums führen gewollt, die Religion solle daher wieder in die Werkstätten wandern, und die Heilkraft des Christenthums praktisch zeigen.

Neben diesen erwähnten Mitteln gebe es noch andere, unmittelbarere Mittel, den häufigen Gebrauch der Sakramente, um die Gnade Gottes in das ihrer bedürftige Leben zu leiten, Brüderschaften und fromme Vereine, um die einzelnen Kräfte zu Resultaten zu sammeln, und endlich die Verehrung der heiligen Jungfrau, dieser göttlichen Barmherzigkeit in der anmüthigsten Offenbarung.

Wir stimmen diesen Vorschlägen durchaus bei, namentlich auch dem Rath, daß die Kirche mehr eine sociale Thätigkeit auf das Volk bethätigen solle: auch wir hoffen Vieles von der kirchlichen Association, die in der That den Glauben am Werke zeigt.

Und nachdem der Verfasser die allgemeinen Hauptmittel angegeben, um auf die Massen auf allen Stufen der socialen Hierarchie zu wirken, um in den Gemüthern die religiöse Bewegung zum Fortschreiten zu bringen, schließt er mit dem ernsten Wort: „Gott allein gehört die Zukunft. Niemand weiß, ob er der Welt seine Gerechtigkeit oder seine Barmherzigkeit zeigen wird. In dieser geheimnißvollen Erwartung soll das Priesterthum auf allen Punkten des Lagers Israel wachsen und allen Angriffen der Feinde Gottes und der Menschen die Stirne bieten. Wenn die Religion und mit ihr die Freiheit und die Civilisation gerettet werden sollen, so werden sie es nebst Gott, durch den katholischen Priester, den eigentlichen Pfeiler der Gesellschaft, die er mit Wahrheit und Leben speist. — — Um die Religion zu besiegen, muß man den Priester tödten; so lang als er die Erde bewohnt, kann der böse Wille der Menschen nichts gegen sie ausrichten. Mit ihm wird bei der armen Menschheit immer die Hoffnung wohnen."

Wahrlich, es lebt ein hoher christlicher Muth in diesem Buch, ein unendliches Gottvertrauen, dabei ein klarer Blick in die Wunden der Zeit und deren Arzneien. Haben wir vom Standpunkt der Wissenschaft auch Mehres daran auszusetzen; Zweck und Gesinnung gebieten Ehrfurcht und ließen kritische Details wie Knauserei erscheinen. Das Buch ist in stürmischem Eifer geschrieben: der Uebersetzer hat das, was als leidenschaftlich gelten könnte, ausgelassen und den Ton dort geschmeidigt, wo er mit der Invective der Entrüstung hervorbricht. Wo eine solche Gluth sich ergießt, bleibt manche Seite verdeckt, um der Hauptrichtung ungehemmt den Lauf zu lassen: allein gestehen wir es offen: wo es sich um das Heiligste handelt, ist die stürmische Begeisterung würdiger und auch praktischer, als jene kalte hoffärtige Ruhe, welche sich mit Allem abfindet, und welche das Leiden des Reichs Gottes mit jenem gelehrten Frieden betrachtet, wie der Anatom einen pathologischen Knochen; welche bei jeder That einer im Frommen

strebenden Seele anschlagend ihr beschwichtigendes Nimis andeutet, die Hände in Schoos legt und faul kritisirt.

Der Verfasser hat der Sache des Katholicismus mit Geist und schönem Gefühl und frommer Begeisterung einen würdigen Dienst geleistet, und der Uebersetzer sich ein Verdienst erworben, in unsere gelehrte, akademische Apathie dieses Ferment eines edeln Gefühls verpflanzt zu haben.

6.

J. Kössing: Liturgische Vorlesungen über die heil. Messe. Villingen bei Förderer. 1843. XII und 568 Seiten. 8.

Es ist nun bald ein Decennium her, seit im katholischen Teutschland ein lange vorher nicht gesehenes Streben sich kund gibt, die Größe, Tiefe, Schönheit und den Reichthum unseres katholischen Cultus zum Vorwurf der Betrachtung und der Darstellung zu machen. Wie überhaupt in unsern Tagen eine bedeutende Wendung in die Anschauung und Behandlung des Religiösen und Kirchlichen eingetreten ist; so hat sich der Geist auch und zwar mit besonderer Liebe, demjenigen zugewendet, was den Mittelpunkt des religiös-kirchlichen Lebens bildet, und die eigentliche Feier der Versöhnung des Menschen mit Gott enthält. Wenn nun dieser Mittelpunkt der schon angedeutete heilige Cultus ist; so ist der Mittelpunkt dieses Cultus selbst die heilige Messe.

Wollte Jemand sich durch die Darstellung der letztern wirkliches Verdienst erwerben, so konnte der Weg dazu nicht durch dasjenige führen, woran wir keinen Mangel, sondern mehr als Ueberfluß haben. Wir meinen die Meßliteratur im rein erbaulichen Sinne, eine Literatur, die unendlich angeschwollen ist und vielleicht von den kirchlichen Oberbehörden mehr und schärfer hätte bewacht werden dürfen, als es zum Frommen der guten Sache an manchen Orten geschehen ist. Wirkliches Verdienst war nur zu erwerben durch wissenschaftliches Eindringen in die heilige Messe, durch eine eben so wissenschaftliche Darstellung ihres tiefen Wesens und ihrer großen Bedeutung, so wie endlich durch gelungene Darlegung ihrer organischen Gliederung. —

Zu dem eben angezeigten verdienstlichen Unternehmen die erforderlichen Eigenschaften in seiner Natur und Bildung mitgebracht zu haben, legt der Hr. Verfasser im Buche selbst überall auf die erfreulichste Weise an den Tag. Es handelt sich hier nicht etwa um die Darlegung seiner ausgebreiteten Kenntniß der hier einschlägigen Literatur, über die übrigens Hr. Kössing wie Wenige zu gebieten verräth, sondern es handelt sich vor Allem um die geistige Tüchtigkeit, den hohen Gegenstand klar und einfach aufzufassen, in seiner Tiefe zu verstehen, und das so Gefaßte und Verstandene in der Darstellung glücklich zu reproduciren. Diese Tüchtigkeit nun dürfen wir am Verfasser mit allem Grunde rühmen, und wenn die Schrift, die, wie wir hören, seit ihrem

Erscheinen schon so viel Glück im Publikum gemacht hat, selbst Zeugniß von jener Tüchtigkeit an den Tag legt; so müssen wir unsererseits noch hinzusetzen, daß uns wenigstens keine Schrift bekannt ist, in welcher die heilige Messe, in dem Umfange, in dem sie der Verfasser behandelt, so gründlich und wissenschaftlich und mit solchem philosophischen Geiste dargestellt worden wäre, wie in der gegenwärtigen.

Möge der Hr. Verfasser diese Anerkennung, die wir seiner Arbeit öffentlich zu Theil werden lassen, hinnehmen als einigen Ersatz für die auf sich genommene vielfache Mühe und die nicht geringe Anstrengung, die Schwierigkeiten, die er hiebei zu überwinden hatte, glücklich zu besiegen.

Gehen wir nach diesen Bemerkungen in den Inhalt des Buches näher ein.

Die Einleitung von S. 1—9 behandelt die Grundidee, welche sich durch die heilige Messe, und darum auch durch die gegenwärtige Schrift hindurch zieht. Es ist die Grundidee des ganzen Christenthums selbst, die Idee nämlich der Versöhnung des Menschen mit Gott, und der durch dieselbe wiederhergestellten wahrhaften und wirklichen Gemeinschaft des Menschen mit Gott, vollbracht durch Jesus Christus, den Gottes- und Menschensohn. Der christliche Cultus nun, welcher in der Liturgie der Kirche eine bestimmte, und für sämmtliche Glieder der Kirche objectiv gültige Gestalt hat, ist dem Verfasser die fortwährende Verwirklichung, der immer erneuerte Vollzug jener Versöhnung und Gemeinschaft; in ihm setzt sich das Christenthum selbst fort, und was Christus vordem vollbracht hat, was wir in ihm als geschehen und deßhalb der Vergangenheit gehörig anschauen, das tritt durch den Cultus wieder in die unmittelbare Gegenwart ein. Die wirkliche Vergegenwärtigung aber geschieht durch die ununterbrochene Feier der heiligen Messe in der Kirche.

Das erste Kapitel hat zu seinem Inhalte die Einsetzung der heiligen Messe S. 9—23.

Das zweite Kapitel handelt vom Inhalt der heiligen Messe. Diesen Inhalt theilt der Verfasser zweifach ab. Inhalt der heil. Messe ist ihm A. die Offenbarung des dreieinigen Gottes und zwar 1) Offenbarung des Vaters: a. der Majestät des Vaters, b. der Liebe des Vaters, c. der Gerechtigkeit desselben. 2) Offenbarung des Sohnes: a. als des Propheten, b. als des Hohenpriesters, c. als des Königs. 3) Offenbarung des heil. Geistes: a. als des Geistes der Wahrheit, b. als des Geistes der Weihe, c. als des Geistes des thatkräftigen Lebens. Inhalt der heiligen Messe ist B. die Summe der religiösen Gesinnungen und Lebensäußerungen 1) der Offenbarung des Vaters entsprechend: a. die lebendige Anerkennung und das thätige Bekenntniß der Majestät, b. die Verherrlichung des Alliebenden, der Dank gegen, die Hingebung an ihn, c. das Gefühl der Schuld und Strafwürdigkeit. 2) Der Offenbarung des Sohnes entsprechend: a. unser Glauben, b. unsere Hoffnung, c. unsere Liebe. 3) Der Offenbarung des heil. Geistes entsprechend: a. der kirchliche Glaube, b. Vertrauen auf die Heilsanstalt Christi in der Kirche, c. Hingebung an die Kirche als an Christus.

Dieser Parallelismus ist schön und im Ganzen gut durchgeführt.

Das dritte Kapitel hat zu seinem Inhalte die vorchristlichen

Opfer, insbesondere die Opfer des A. B. in ihrem Verhältniß zu dem Opfer des N. B. Dieses Capitel bildet gleichsam eine für sich bestehende archäologische Abhandlung über das Opfer im Allgemeinen und enthält schätzbare Beiträge selbst zur Religionsphilosophie. Das vierte Kapitel beschäftiget sich mit den verschiedenen Liturgien, den Apostolischen, den Griechischen und Abendländischen. Das fünfte Kapitel endlich befaßt sich mit der Erklärung des Meßritus selbst, was denn auch den größten Theil des Inhaltes der vorliegenden Schrift bildet und ihre Hauptseite ausmacht.

Wir können nicht leicht zu viel sagen von der Gründlichkeit und von der Liebe, mit welcher der Verfasser selbst in das Einzelste eingeht, nicht um sich darin zu verlieren, sondern um Alles als Moment eines großen, schönen und in sich harmonischen Ganzen zu sammeln und sofort darzustellen. Vieles, an das Viele nicht gedacht hätten, ist in seiner ursprünglichen Bedeutung aus dem hohen Alterthume erhoben, und dem Meßritus als ein integrirender Theil einverleibt worden, als ein Theil, der zwar nie fehlte, über den aber das archäologische Verständniß für Manchen abhanden gekommen war.

Welch großen Werth wir der vorliegenden Schrift beilegen, darüber haben wir uns schon oben hinlänglich erklärt. Schließlich können wir nur bemerken, daß der Herr Verfasser vor Vielen dazu geeignet wäre, eine Liturgik im Großen auszuarbeiten, wozu wir ihn unsererseits alles Ernstes hiermit aufgefordert haben möchten.

7.

Dr. F. A. Staudenmaier: Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems. Aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie. Mainz bei Kupferberg. 1843. VIII und 873 Seiten gr. 8.

Angezeigt vom Verfasser.

Die Hegelsche Speculation beginnt schon mit dem Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts. Lange jedoch stand es an, bis sie zu jener Geltung sich erhob, daß man von ihr sagen konnte, ihr Inhalt sei zum Bekenntnisse einer Schule geworden. Ja dieß letztere war der Fall eigentlich erst dann, als der Meister selbst sich anschickte, diese Welt zu verlassen, um in einer andern das klare Licht wirklicher Wahrheit zu schauen.

Seit dieser Zeit aber hat seine Lehre weit um sich gegriffen, und eine weit verzweigte Schule steht da, fest entschlossen, das Werk, das sie für ein wahres hält, weiter zu führen und ihm Unvergänglichkeit zu sichern. Nicht genug: wenn zwar jede andere Philosophie im Grunde den stillen Wunsch in sich gehegt, dereinst zunftmäßig zu werden und von praktischen Folgen für das Leben im Großen zu sein; so arbeitet die Hegelsche Philosophie wie keine andere vor ihr, daran, in die Gesinnung der Menschen überzugehen und eine Hegelsche Zeitperiode herbeizuführen, die von keiner kurzen Dauer sein soll. In alle Gebiete

des Wissens und Lebens greift sie daher ein, in Religion, in Staat, in Kunst u. s. w. um sich darin festzusetzen. Und damit Niemand es wagen solle, sie in ihrem Besitze zu stören, wird die Geschichte so behandelt, daß alles Frühere, im Erkennen und Leben, scheint, nur Vorbereitung auf das Hegelthum gewesen zu sein, das somit gleichsam durch eine Prophetie des Menschheitsgeistes berechtiget in die Zeit eintritt, um das Alte aufzuheben und ein Neues auf die Bahn zu bringen.

Zwar kommt es nicht auf das an, was ein System aus sich selber, und was eine Schule aus einem Systeme macht; aber wer da glauben sollte, die Hegel'sche Periode sei jetzt schon vorüber, oder doch im Anzuge, bald vorüber zu gehen, der müßte jedenfalls eine höchst geringe Einsicht sowohl in das Hegel'sche System als eine ganz oberflächliche Kenntniß der Wirkungen verrathen, welche diese Philosophie allerdings jetzt noch hat und gewiß noch einige Zeit hinfort haben wird. Gibt es je eine Zeit, alles Ernstes gegen ein System aufzutreten, das in seinen Resultaten unwahr und in seinen politischen und religiösen Erfolgen gefährlich ist; so scheint die Zeit die nicht übel gewählte zu sein, in der eine solche Lehre anfängt sich in die Gesinnung der Zeit zu legen und ein ihren Principien entsprechendes Leben hervorzurufen.

So viel glaubten wir vorläufig bemerken zu müssen, um dem etwaigen Unverstande Einiger im Urtheile über das Zeitgemäße eines Unternehmens, wie des unsrigen zu begegnen.

Uebrigens ist die Hegel'sche Speculation in ihrer Art nicht die erste, noch wird sie die letzte sein. Sie gehört vielmehr einem Genus an, von dem sie nur eine Species ist. Dieses Genus hat seine Wurzel im tiefen Alterthume; aus dieser Wurzel ist ein Stamm hervorgesproßt, der seine Zweige und Blätter weithin verbreitet, und seinen Saamen nach allen Gegenden hin ausgestreut hat. Indem wir uns nicht damit begnügten, die im Hegel'schen Systeme vorliegende Species allein zum Vorwurf unserer kritischen Arbeit zu machen, obschon wir nach unserm Dafürhalten Alles gethan, sie in ihrer selbst individuellsten Gestalt zu erkennen und zu beschreiben, gingen wir in der geschichtlichen Darstellung des Pantheismus bis auf die Eleaten zurück; der kritische Theil unserer Arbeit hat daher schon von Vorneherein die Tendenz, nicht blos dem Hegel'schen Pantheismus, sondern dem Pantheismus überhaupt zu begegnen, und die Sache an der Wurzel anzugreifen.

Ob und in wie weit mir das Beabsichtete gelungen ist, darüber steht mir selbst kein Urtheil zu, und ich überlasse das letztere gerne dem unbefangenen Publikum.

Schließlich gebe ich noch den Inhalt meines Buches an:

1) Rechtfertigung des Standpunktes. Stellung der Hegel'schen Philosophie zum System des Christenthums. 2) Kritische Beurtheilung der Stellung des Hegel'schen Systems zum System des Christenthums. 3) Der philosophische Grundgedanke des Hegel'schen Systems. 4) Der logische Pantheismus in seiner geschichtlichen Entwicklung von den Eleaten bis auf Hegel. 5) Hauptgrundsätze des christlichen Theismus. Verhältniß desselben zum Pantheismus. 6) Princip und Methode der Hegel'schen Philosophie. Die Dialektik derselben. 7) Die Phänomenologie des Geistes. 8) Die Logik. 9) Uebergang aus der Logik in die Wissenschaft des Wirklichen. 10) Die Philosophie der Natur. 11) Die Philosophie des Geistes. 12) Der subjective Geist. 13) A. Anthro-

pologie. 14) B. Phänomenologie des Geistes. 15) C. Psychologie. 16) Die Lehre von der Nothwendigkeit des Bösen. Der objective Geist. 17) Die Philosophie des Rechts. 18) Die Philosophie der Geschichte. Der absolute Geist. Das Allgemeine. Entwicklung des Begriffs des absoluten Geistes. 19) Die Philosophie der Kunst. 20) Die Philosophie der Religion. 21) Die Philosophie. 22) Letztes Urtheil und Schluß.

Der Redaction ist auf die Entgegnung im 4. Hefte der Tübinger Quartalschrift des Jahrgangs 1843 S. 717 ff. nachstehende Erklärung zur Veröffentlichung zugegangen:

Hochverehrlicher Redaction

drücke ich mein tiefes Bedauern darüber aus, daß die Redaction einer andern theologischen Zeitschrift, welche sonst in Eintracht mit Ihnen der katholischen Theologie schätzbare Dienste leistet, nach Erscheinen des 2ten H. IX. Bd. der Freiburger Zeitschrift ihre Leser mit einer „Entgegnung" hat überraschen wollen. Denn wenn die Namen der Herausgeber und die ganze Haltung der Freiburger Zeitschrift deutlich zu erkennen geben, wie erfolglos jede Herausforderung zu unerquicklichem Hader bei Ihnen seyn müsse; so kann ich Ihnen meinerseits betheuern, daß bei Ausarbeitung und Absendung des Aufsatzes über den Katechismus von Hirscher mich eine polemische Absicht durchaus nicht geleitet hat. Von einer solchen weiß ich mich auch zur Stunde noch frei sowohl gegenüber dem tübinger Recensenten des genannten Buches, mit welchem zusammen zu treffen ich nicht vermuthen konnte, als auch gegenüber den Herausgebern der Quartalschrift, denen ich eben so wenig das Eingehen in die irrthümliche Meinung des Redacteurs von 1843 verdenke, als die Manieren desselben anrechne, gegen welche zu streiten ich aus Gründen der Sache und der Sitte gern unterlasse.

Genehmigen Sie rc.

Dr. Mack.

Ziegelbach, November 1843.

Erklärung der Redaction
über die
Erweiterung des Planes dieser Zeitschrift.

Es ist vielseitig der Wunsch geäußert worden, daß die Freiburger Zeitschrift für Theologie, welche seit den fünf Jahren ihres Bestehens eine beinahe ausschließlich wissenschaftliche oder gelehrte Richtung verfolgt habe, auch das praktische Element berücksichtigen, und den Bedürfnissen des Curatclerus Rechnung tragen möge. Zunächst wurde dieser Wunsch in Baden laut, weil speciell die Geistlichkeit der Erzdiöcese Freiburg eines Organs entbehre, in dem Fragen, welche für sie zunächst als die wichtigsten sich herausstellten, einiger Maßen ausführlich und gründlich besprochen werden könnten. Aber der Curatclerus überhaupt, hieß es, wünsche eine Zeitschrift, in welcher einerseits die theologische Wissenschaft vertreten und von deren Entwicklung in der Gegenwart Kenntniß gegeben werde, welche jedoch auch andererseits die Behandlung solcher Gegenstände sich zur Aufgabe stelle, die für den praktischen Seelsorger zur Ausübung seines Berufes von Wichtigkeit und von Nutzen seien.

Die Herausgeber der vorliegenden Zeitschrift haben den angegebenen Wunsch in Erwägung gezogen, und, da sie ihn wohlbegründet fanden, sich dahin vereinigt, demselben zu entsprechen. Indem wir hievon Nachricht geben,

wird es nothwendig seyn, daß wir uns über die modificirte Tendenz der Zeitschrift näher aussprechen, weßwegen wir Folgendes mittheilen.

Die Zeitschrift soll in Zukunft 3 Abtheilungen erhalten:

I. Abhandlungen.

II. Recensionen und Anzeigen.

III. Miscellen und kirchenhistorische Nachrichten.

Hinsichtlich der beiden ersten Abtheilungen wird der ursprüngliche Zweck festgehalten, nämlich „dasjenige zur Sprache zu bringen, was sich auf die Grundfragen der christlichen Wissenschaft und des christlichen Lebens wesentlich bezieht, und von diesen, mit besonderer Rücksicht auf die Gegenwart, gefordert wird. Dieser ursprüngliche Zweck erfährt jedoch insofern eine Erweiterung als insbesondere auch den Bedürfnissen des Curatclerus durch Aufnahme von Abhandlungen und durch Anzeige von Schriften, welche das praktische Gebiet berühren, entsprochen werden soll. Es soll daher künftighin jedes Heft neben einem oder zwei streng wissenschaftlichen Aufsätzen auch einen oder zwei Aufsätze enthalten, welche die Behandlung praktischer Gegenstände, oder die Erörterung von Fragen, die ein allgemeineres Interesse darbieten, sich zur Aufgabe setzen.

In die neu hinzugekommene, den ursprünglichen Plan gleichfalls erweiternde dritte Abtheilung wollen wir dasjenige aufnehmen, wofür in den beiden ersten schicklicher Weise kein Platz ist.

Dahin rechnen wir

a. kurze Anzeigen von Schriften, denen wir die Besprechung in unserer zweiten Abtheilung versagen mußten, welche aber immerhin interessant genug sind, daß wenigstens summarisch ihr Inhalt mitgetheilt, oder angegeben werde, wie sie in andern Zeitschriften beurtheilt wurden. Da wir begreiflicher Weise nicht alle wichtigen Erscheinungen auf dem theologischen Gebiete recensiren oder anzeigen können, so

hoffen wir hierdurch einiger Maßen zu ersetzen, was unserer zweiten Abtheilung an Vollständigkeit nothwendig abgehen muß.

b. Weiter wollen wir in der dritten Abtheilung auf die interessantesten Erscheinungen in den theologischen Zeitschriften aufmerksam machen, welche zu einer Besprechung in unserer zweiten Abtheilung an und für sich nicht geeignet sind, von denen aber manche uns Gelegenheit geben mögen, in kurzen Noten unsere Ansicht darüber auszusprechen.

c. Ferner sollen in die dritte Abtheilung die bedeutsamsten kirchenhistorischen Nachrichten aufgenommen werden, namentlich solche, welche bleibende Wichtigkeit besitzen, insofern sie für die Kirchengeschichte als Entwicklungsmomente erscheinen können, wobei wir vorzugsweise die Entwicklung des kirchlichen Lebens in Deutschland und speciell in der oberrheinischen Kirchenprovinz ins Auge fassen werden.

d. Endlich können hier auch wissenschaftliche oder praktische Bemerkungen ihren Platz finden, welche bloß die Resultate einer Untersuchung kurz mittheilen, ohne einer weiteren Ausführung zu bedürfen, oder welche in ihren Resultaten vorläufig angezeigt werden, indem der Auctor sich deren Begründung vorbehält.

So hoffen wir, daß unsere Zeitschrift auch den Geistlichen auf dem Lande ein Spiegel der Zeitbewegung auf dem wissenschaftlich theologischen und praktischen Gebiete seyn werde, und es wird uns Freude machen, wenn dieselbe immer mehr und mehr als Mittel erscheint, um die Verbindung des hochwürdigen Curatclerus überhaupt, und insbesondere des badischen, mit der theologischen Facultät zu Freiburg zu unterhalten.

Wir haben bereits an eine namhafte Anzahl von Geistlichen des In- und Auslandes, denen wir zutrauen dürfen,

daß sie vorzüglich auf dem praktischen Gebiete Tüchtiges leisten können, Einladungen zum Mitarbeiten ergehen lassen, und erfreuliche Zusagen erhalten. Sollte ein zu literarischen Arbeiten befähigter Geistliche, der, weil wir ihn nicht näher kannten, keine specielle Einladung von uns erhielt, gleichfalls mitarbeiten wollen, so beliebe er dieß anzuzeigen, damit wir ihm die für die Herausgabe der Zeitschrift angenommenen Statuten übersenden, deren genaue Befolgung wir zur unerläßlichen Bedingung machen.

Die verspätete Ausgabe des gegenwärtigen Heftes wolle gütigst nachgesehen werden. Es ist alle Einleitung getroffen, daß die Hefte des Jahrgangs 1844 noch vor dem Schlusse desselben erscheinen können.

Inhalt des zehnten Bandes.

I. Abhandlungen.

II. Recensionen und Anzeigen.

